# 200 años con Marx

Francisco Salinas Paz
*Coordinador*



Universidad de Guadalajara

# 200 años con Marx

# 200 años con Marx

Francisco Salinas Paz
*Coordinador*

Universidad de Guadalajara
2018

Este libro fue financiado con el fondo federal
Proinpep: Programa de Incorporación y
Permanencia de los Posgrados en el PNPC del
Conacyt, 2018.
La obra fue dictaminada a doble ciego por
investigadores pertenecientes al Sistema Nacional
de Investigadores del Conacyt.
Participan: Maestría en Estudios Filosóficos y
Departamento de Filosofía de la Universidad de
Guadalajara. Así como también Universidad de
Guanajuato, Instituto de Filosofía-CSIC. Madrid y
*El Paso Community College*

Primera edición, 2018

Centro Universitario
de Ciencias Sociales y Humanidades
Coordinación Editorial
Juan Manuel 130
Zona Centro
Guadalajara, Jalisco, México

ISBN E Book 978-607-547-370-3

Editado y hecho en México
*Edited and made in Mexico*

# Índice

# Prólogo

*Francisco Salinas Paz*[1]

El acto finito de decir o escribir se combina con el acto infinito de interpretar. A lo largo de estos 200 años con Karl Marx, su finita obra ha sido leída y utilizada "n" número de veces y su aparentemente infinita imagen y voz ha sido descifrada prácticamente de todas las formas posibles.

La obra de Marx la podemos ver vinculada o involucrada –integralmente subsumida o deliberadamente manoseada– en movimientos sociales, prácticas políticas, ideológicas, libertarias; en muchos casos sin consultar directamente su obra, sólo montado en la dinámica de los tiempos, como cadenas de transmisión que laten en favor de la moda, del grupo en el poder; sólo refiriéndolo, como signo maléfico o benéfico de los tiempos, postura maniquea en lo ético y binaria en lo epistémico, profunda violencia en ambos casos. También su obra ha sido aliada a la palabra de Jesús el revolucionario o vinculado como contraejemplo para el uso ideológico y enajenante con el propósito de fomentar la fe por la virgen o bien para invocar al diablo y generar miedo en la vida eterna.

La imagen de Marx ha sido en múltiples casos maltratada, incrustada y estereotipada, reproducida hasta el hartazgo y cansancio. En Google la palabra "Marx" arroja 92 300 000 resultados en .51 segundos y la palabra "Jesucristo" 41 400 000 resultados en .62 segundos. La misma imagen de Marx ha sido objeto de "valorización del valor", comercializada en afiches, ediciones de su obra y pósteres y camisetas pueden dar cuenta de ello; su estereotipo ha sido usado para criminalizar y fabricar culpables y víctimas de supuestas retribuciones penales en nombre de la justicia y la libertad, ya sea hacia la derecha o a la izquierda.

En cuanto a su voz ha sido invocada, provocada, revocada, falsificada, etcétera; la "voz" de Marx ha sido compañía de los subalternos, condenados, pobres, excluidos, diferentes, o bien desmenuzada, hecha girones para dar cuenta de lo malo que es x, y o z sistema de Estado, gobierno, poder, pero todos los casos dan prueba de

---

[1] Universidad de Guadalajara.

que ha estado presente; de hecho, es parte integral de la cultura occidental, sin temor a equivocarse ha superado la prueba del tiempo. La voz de Marx es imprescindible en la cultura occidental, su presencia, como un fantasma o espectro recorre el mundo de nuestra cultura.

Ya sea en girones o fragmentos de su obra, murales o pósteres, tazas o banderas revolucionarias; su imagen y obra, voz y pensamientos son parte integral de la cultura occidental. Sin embargo y afortunadamente, el discurso y la figura de Marx están en los entresijos, intersticios, desgarramientos, en los altares o espacios de culto, o en diálogo para desde su voz poder dar cuenta, encontrar sentido a la grave crisis que la cultura occidental enfrenta y que en sus tumbos va arrastrando a todas las culturas del mundo y a la vida misma.

Todo ello es el resultado de un proceso que inició hace ya 200 años con el nacimiento de la persona que ahora conmemoramos como icono de la cultura occidental con una serie de documentos en los que dialogamos para dar luz, voz o espacio de reflexión a diversos aspectos de nuestra cultura.

Por lo dicho y lo que está por decir, por las voces que serán escuchadas, es que en la cultura occidental, cualquiera que sea la concepción, alcance y práctica social, política o económica tiene su influencia, por ello es que conmemoramos 200 años con Marx.

# Marx-Benjamin, crítica al derecho: legitimación y violencia

*Francisco Salinas Paz*[1]

El verdadero salto consiste en
introducir la invención en la existencia
Frantz Fanon (2009, p. 89)

Desde la voz de Marx (2012) "Sobre la cuestión judía" y la voz de Benjamin (2001) *Para una crítica de la violencia y otros ensayos* encuentro categorías como "emancipación del Estado", "violencia legítima", "violencia fundadora" o "violencia conservadora", entre otras; todas ellas nos permiten confrontar críticamente, des-armar en las prácticas discursivas (Foucault, 2007, pp. 91-104) el saber que como continuidad progresiva, acumulativa y en etapas sucesivas y necesarias utilizan muchos Estados actuales para "sujetar" a los cuerpos individuales y sociales a un saber-poder que regulariza los cuerpos sociales y hace dócil el cuerpo del individuo, para construir así el disfraz bajo el que se presentan muchas "democracias representativas"; condición de posibilidad o episteme desde la que el mismo Estado despliega el aparato de poder, represión y violencia bajo la bandera de "defensa de los intereses de la nación", "porque la nación lo necesita", "para el progreso del pueblo" y muchas otras retóricas, eufemismos; en general prácticas discursivas que logran anular las diferencias sociales, homogeneizar mediante la nulificación de las voces subalternas (Spivak, 2003), someter, asimilar, reprimir, criminalizar, violentar, desplazar, desaparecer y finalmente asesinar y cometer genocidio en nombre de la justicia, las leyes, el Estado y los intereses de la nación.

El presente documento aporta elementos para establecer dicho diálogo-crítico y des-armar las prácticas discursivas que hacen de prácticas culturales (discursivas y no discursivas) en general un instrumento de violencia simbólica (Bourdieu y Passeron, 2009, p. 44). Des-armemos el cuerpo del lenguaje, encontremos la palabra imprevisible, la palabra que libera.

---

[1] Universidad de Guadalajara.

> ¿Hacer imprevisible la palabra no es un aprendizaje de la libertad? ¡Qué hechizo tiene para la imaginación poética el evadirse de las censuras! Antaño, las artes poéticas codificaban las licencias. Pero la poesía contemporánea ha puesto la libertad en el cuerpo mismo del lenguaje. La poesía aparece entonces como un fenómeno de la libertad (Bachelard, 2000, p. 15).

### Benjamín y la violencia

Walter Benjamin (2001) establece la relación entre violencia justificada y justicia; es decir, el uso de la violencia permitida para conservar un estado de justicia previamente acordado por todos los miembros de una comunidad, de modo simple, permitir legítimamente el uso de la violencia cuando es un medio para logar un fin justo.

> Aun asumiendo que tal sistema está por encima de toda duda, lo que contiene no es un criterio propio de la violencia como principio, sino un criterio para los casos de su utilización. La cuestión de si la violencia es en general ética como medio para alcanzar un fin seguiría sin resolverse. Para llegar a una decisión al respecto, es necesario un criterio más fino, una distinción dentro de la esfera de los medios, independientemente de los fines que sirven (p. 24).

De modo análogo con en el darwinismo social (Darwin, 1909), podríamos pensar que la violencia en la naturaleza es el medio de selección natural; así opera el uso legítimo de la violencia, pero no establece principio ético o interpersonal alguno. La legitimación que de la violencia hace el derecho en búsqueda de su positividad, de su respeto por parte de la población que pretende normarse o regularse mediante la institución del Estado y sus aparatos de control, es sólo el ámbito del derecho; más allá está el espacio desde donde esa violencia legitimada de los aparatos del poder en búsqueda de justicia, está el espacio histórico-filosófico, genealógico (Foucault, 2000, p. 15-31), el de la historia no oficial, el del saber subalterno (Spivak, 2003) que da cuenta de la simulación de los procesos de establecimiento de la justicia, haciendo de la legitimación tanto del derecho como de la violencia legítima una práctica injusta en favor de cierto grupo (Bourdieu y Passeron, 2009), y del uso corporativo de derecho en el ámbito público simulando justicia.

En los últimos años de neoliberalismo en la cultura occidental lo público, los derechos sociales han sufrido un proceso de destrucción en favor de la privatización, todo ello mediante los procesos de simulación de legitimación de violencia que no toman en cuenta los espacios genealógicos, narraciones, discursos y existencia

no oficiales; voces no tomadas en cuenta, pero asimiladas e incluidas mediante procesos de simulación, instituyendo así la privatización de lo público, entre muchos otros espacios públicos, y legitimando (Habermas, 1989), buscando y simulando sentido y consenso mediante mecanismos que lo falsean y que carecen de autoridad ética o moral (Estlund, 2011), finalmente usando la "violencia legítima", física y simbólica de los aparatos de represión del Estado (Althusser, 2003) para hacer valer las políticas públicas privatizadoras de lo público, como la seguridad social en general, la educación, las pensiones, los servicios de salud y en algunos países los bienes de la nación, como en el caso de México, el petróleo y la electricidad.

El problema del asunto no está en las estructuras formales o lógicas del derecho; centrarse en ello es un distractor en favor de los intereses del poder Estatal neoliberal que impone intereses de clases disfrazados de intereses nacionales. El problema está en las condiciones o contextos sociales, políticos y económicos dentro y a partir de los cuales se constituye la idea de "reforma", "cambios estructurales" y demás retórica que legitima la entrega de lo público a la iniciativa privada para despojar, desplazar, usar, excluir en favor de la "valorización del valor", como diría Marx (2001) en *El capital*, en favor de lograr ganancias, como se diría de manera coloquial.

Repito, tomado de la mano de Foucault (2000, pp. 15-31) y su genealogía, los saberes que entran en juego y dan sentido de legitimidad a los contenidos de "calidad", "necesidad nacional" "satisfacer las demandas sociales", y demás elementos conceptuales y semánticos son las prácticas discursivas que otorgan condición de legitimidad al uso de la injusticia disfrazada, en-cubierta de legítima, valor fundamental de todo Estado en donde radica el sentido (Habermas, 1989) del Estado de derecho.

El criterio establecido por el derecho positivo como legitimación de la violencia sólo será susceptible de análisis exclusivamente a partir de su sentido si la crítica de la esfera de su aplicación se hace a partir de su valor.

> Por lo tanto, esta crítica permite localizar su punto de mira fuera de la filosofía del derecho positivo, pero también fuera del derecho natural. Ya se verá en qué medida es deducible a partir de una consideración histórico-filosófica del derecho (Benjamin, 2001, p. 25).

Mas allá del derecho y su sistematización lógica como práctica discursiva está el espacio histórico de los cuerpos sometidos y asimilados, dominados y reprimidos, violentados por los aparatos de poder para aceptar condiciones legales e institucionales que atentan contra sus propias existencias y la existencia del cuerpo social en

general. No es lo mismo el uso de la violencia para defender nuestros fines de grupo, que el uso de la violencia para defender los fines impuestos de manera simulada por el Estado hegemónico. El punto clave es el establecimiento de un aparato estatal hegemónico que, de dirigir los intereses de la nación, pasa a dominar, reprimir, asimilar y violentar para imponer los fines del grupo como fines nacionales.

Uno es el uso de la violencia legítima por parte del aparato del Estado para conservar la justicia, "violencia conservadora" (Benjamin, 2001), y otro es el uso de la violencia para sustentar, defender, argumentar y pretender la práctica de otros fines distintos, o bien para demostrar que la voz del grupo no ha sido tomada en cuenta, que los intereses del grupo están siendo ignorados. Demostrar que ha habido colonización (Spivak, 2010) del aparato estatal no para dirigir sino para dominar y reprimir simulando legitimidad es demostrar el uso hegemónico del poder estatal.

Desde este espacio de lucha, des-armando el aparato de simulación de legitimación es que las diferencias de género, cultura, etnicidad y clase se hacen evidentes estableciendo fines distintos; modo de ser más allá que la esencia (Levinas 1987), que permiten hacer valer la "heterotopía" de Foucault (1996, p. 9), reconocer la necesidad de la deconstrucción (Derrida, 1989; Caputo, 1997), la genealogía de los valores (Nietzsche, 1987, 2009). Inclusive desde el ámbito académico del derecho hay un reconocimiento explícito de la legitimación de las leyes más allá de la lógica argumentativa de la representación de las leyes, en las "narrativas" que acompañan los procesos de constitución e interpretación de la

> No set of legal institutions or prescriptions exists apart from the narratives that locate it and give it meaning. 3 For every constitution there is an epic, for each decalogue a scripture. 4 Once understood in the context of the narratives that give it meaning, law becomes not merely a system of rules to be observed, but a world in which we live (Cover, 1983).

Benjamin (2011, p. 29) afirma que siendo la paz un correlativo de la guerra, la búsqueda de paz perpetua de Kant va más allá de este uso represor de la violencia disfrazada de legitimidad por la búsqueda de la falsa justicia.

Desde esta perspectiva crítica de Benjamin, el Estado se convierte en el gran criminal fundador de derecho que sirve para imponer fines de grupo, simulando dirigir, pero dominando (Gramsci, 1981; Buci-Glucksmann, 1986), reprimiendo, criminalizando y ejerciendo la violencia; Estado hegemónico que en-cubre los fines de clase bajo el disfraz de interés y fin, necesidad y progreso de la nación, mecanismo de imposición.

Dialogando desde Gramsci (1981), y la simulada legitimación, dominado simulando dirigir, convertida en violencia represiva y criminal de muchos Estado neoliberales que usan la democracia representativa como mascara de nobleza, "falsa benevolencia" (Freire, 1994, p. 33), desde ese espacio podríamos decir que Estado hegemónico es aquel que de dirigir a través de procesos de legitimación pasa a simular la legitimación y por lo tanto domina en lugar de dirigir.

Desde los argumentos de Benjamin (2001, p. 30) las dos funciones de la violencia en el Estado hegemónico son: *a)* la violencia fundadora y *b)* la violencia conservadora. Desde esta perspectiva, la crítica al Estado hegemónico y su violencia fundadora y conservadora sólo es posible desde una reflexión ético-histórica que da cuenta del "sentido" (Habermas, 1989), como base de los procesos de legitimación, des-armar la palabra ilegítima disfrazada de legítima.

Demostrada la legitimación, lo que está en juego es la *validez del orden de derecho* de un Estado; por lo tanto, la crítica al uso del derecho como instrumento de represión no se des-arma al interior del debate jurídico, sino en el proceso previo de constitución de la ley en donde la lucha de saberes –saber oficial y saber excluido o subalterno, voz subalterna– es excluida o forma parte del proceso.

Justamente la ley cuyo proceso de legitimación es simulado al excluir voces no oficiales, disonantes, es lo que le da a la ley su sentido de intimidación, paso previo a la criminalización del diferente o subalterno.

El sentido de intimidación de la ley, aquella que sus condiciones de validez y orden no son construidas sino simuladas por un grupo para hacer valer sus intereses como los de lección o Estado, está en íntima relación con la sensación de amenaza (Benjamin, 2001, p. 31). La amenaza de intimidación se desprende del sentido de destino no compartido con la nación que impone el orden legal. Esta violencia conservadora de derecho vinculada a la intimidación y amenaza va socavando la legitimidad en el proceso de fundación del derecho y lo hace ver como un acto de "violencia fundadora".

Del derecho fundador se pide la acreditación en la victoria, y del derecho conservador que se someta a la limitación de no fijar nuevos fines. A la violencia policial se exime de ambas condiciones.

> Es fundadora de derecho, porque su cometido característico se centra, no en promulgar leyes, sino en todo edicto que, con pretensión de derecho se deje administrar, y es conservadora de derecho porque se pone a disposición de esos fines. Pero la afirmación de que los fines de la violencia policial son idénticos, o están siquiera relacionados con los restantes fines del derecho, es totalmente falsa (Benjamin, 2001, p. 32).

La ig-nominia, los sin nombre, los sub- (inferiores en el orden jerárquico, por lo tanto sub-ordinados, los que obedecen) -alternos, los exteriores, otros más allá de la esencia (Levinas, 1987), necesitados de un humanismo otro (Levinas, 1993); los sub-alternos son los sin voz, los que el sistema no reconoce, siguen teniendo intereses y sentido de dignidad y destino, muy seguramente en exceso de sentido al sistema; por lo tanto, no para ser asimilados a él, pero ante los ojos de la ley que simula legitimidad son las voces disonantes que no tienen derecho a opinar, por lo que las condiciones de posibilidad para la asimilación, normalización, represión, criminalización están dadas.

El uso por parte del Estado de la policía y de todo aparato represivo, física e ideológicamente es un efecto de las condiciones de imposibilidad de participar por parte del subalterno y a su vez de la imposición de un colonialismo, imposición y represión disfrazado de orden, progreso, respeto por la ley y por las instituciones a través de la pasividad ilegítima del orden legal. El Estado represor recurre en nombre de la seguridad al uso de la fuerza para aplicar la ley, de ahí la necesidad de minimizar las manifestaciones de descontento ante la vigencia y legitimidad de la ley que sólo es simulada en su justicia y legitimación.

El respeto por el Estado de derecho no se logra mediante la intimidación, amenaza, represión y violencia (Benjamin, 2001, p. 31), sino mediante la construcción de unidad sobre la base de la diferencia, siendo ésta –la diferencia– la única realidad y base que se conserva siempre, bajo cualquier circunstancia, justamente con el Otro (Levinas, 1993). Por la subsistencia de la diferencia como única realidad permanente, es que la legitimidad y la justicia no es un estado "utópico" (Lefebvre, 1982) del Estado, no es una permanencia de equilibrio, sino el incesante e infinito (Levinas) proceso de búsqueda, una "heterotopía" (Foucault, 1996). En ese espacio está la justicia, búsqueda que al saberse no en el equilibrio sino en la búsqueda del infinito-otro (Levinas, 2012), cuya voz será necesario acompañar y dialogar, nunca asimilar, siempre en un acto de respeto por su saber, en compromiso político y autonomía ética.

La violencia fundadora planteada por Benjamin (2001, p. 42) es el proceso en que, para diseñar, promulgar y operar una ley se recurre a compromisos ajenos al sentido de comunidad (unidad sobre la diferencia, siendo que ésta es la permanente realidad propia de toda comunidad), y suprimen la diferencia en favor de la unidad imponiendo fines, visiones e intereses de un grupo sobre el otro, triunfo de la mismidad, razón instrumental (Horkheimer, 1973).

Ante la intimidación del derecho que disfraza como legítimo el uso de la violencia del Estado para imponer el interés de clase en-cubierto de "justicia" a cuerpos individuales y sociales asilados, debilitados al enfrentar al aparato de control y disciplinar del Estado, y la disolución del cuerpo social al no tomarlo como parte dis-

tinta de la comunidad sino como individuo, al cuerpo individual le queda su mera existencia: "la nuda vida" (Agamben, 1998, pp. 18-19). Agamben establece el sentido de la "nuda vida" no como asimilada, sino que está realmente en la alteridad del orden jurídico; en diálogo con Benjamin (2001) diría que la alteridad se simula como participación para cerrar el violento círculo dialéctico de fundación y conservación del derecho en una simulada legitimación y así poder argumentar el uso legítimo del aparato de represión en contra del diferente.

En contraste con la "nuda vida" está "la vida como algo sagrado" (Benjamin, 2001, p. 43); es decir, que más elevado que la felicidad y la justicia es la existencia en sí misma, subjetividad, existencia o presencial real de la subjetividad al que bien puede decírsele feliz o justo en pleno contraste con el sujeto de conocimiento y experiencia de Foucault (2009, p. 8). Pero aquí hay algo profundo. No es sólo la mera existencia, sino el defender la mera existencia ante los actos de injusticia disfrazados de justicia, derecho y progreso; ser capaz de no sólo estar en la mera existencia, sino hacer de ésta, de la existencia subjetiva, no un sujeto instrumento de un modo de encubrir la injusticia y opresión, explotación y sujeción con formas simuladas de progreso, calidad y demás, sino desenmascarar, quitar el velo, develar, eliminar la enajenación.

En conclusión, no es la existencia como la mera vida la propia de la dignidad humana, no es una existencia en la injusticia por temor a perderla; un acto de indignidad es la reducción de la vida humana sólo a la vida, eliminándole su esperanza por lo humano. En contraste tenemos la "vida como algo sagrado" (Benjamin, 2001, p. 43), existencia en plenitud y dignidad. La nuda vida producto de la falsa legitimación, hace de la comunidad, del grupo, algo precario, algo en la ig-nominia (sin nombre ni voz), instrumento de uso para otro grupo, no en la dignidad.

Concluye Benjamin (2001, p. 44) la que "ley de oscilación dialéctica", establece que toda violencia conservadora de derecho debilita la violencia fundadora de derecho al reprimir violencias opuestas y hostiles. Es decir, que simular legitimidad en las leyes a través de *a)* dinámicas de "violencia fundadora", simular la participación de todas las voces, y *b)* dinámicas de "violencia conservadora", uso de los aparatos represivos del Estado para en nombre de la "justicia" (simulada), aplicar la ley, respetar las instituciones y buscar el progreso, finalmente lleva a reprimir, establecer cultura del miedo para orillar a la "nuda vida"; situación que perdura hasta que las violencias previamente reprimidas se manifiestan de manera aún más poderosa que el poder mostrado por las violencias fundadoras previamente triunfantes.

Desde esta construcción, ¿qué papel juega en la arquitectónica de este marco la voz de Marx?, ¿cómo alimentar el discurso en favor de la justicia, la inclusión del Otro, oprimido, reprimido, asesinado en genocidio desde los planteamientos de Marx?

**Desde la cuestión judía, derecho y violencia**

En "Sobre la cuestión judía", Marx (2012) hace una crítica al planteamiento de Bruno Bauer sobre el mismo asunto, donde Bauer exalta lo humano, abstracto o universal sobre lo particular. Marx critica como al amparo de esa abstracción se encuentran ideas de "Estado", "ciudadano" y "universalidad" ocultando los intereses de clase, pero justamente ese proceso de en-cubrimiento (que hay que des-armar, según plantee más arriba), da pasos a favor de constituirse en la clase dominante; digamos que está oculta en-cubierta la injusticia de la falsa legitimidad.

El punto en cuestión entre Bauer y Marx se centra en la petición del judío de emanciparse del Estado cristiano; Bruno sugiere que se convierta en ciudadano, "superando" su religión, eufemismo para decir que renuncie a su existencia concreta, que sea abstracto y adopte las reglas del Estado, quedando su particularidad de judío al margen de la política, es decir, renunciando a su particularidad, la "nuda vida" del grupo.

Esa postura de Bauer está en contraste con el principio dialéctico del hombre esencial expuesto por Marx (1983, p. 108) en los *Manuscritos económico-filosóficos* como el ser esencial o "vida genérica del hombre"; planteamiento similar al que hace Feuerbach (1976),

> La esencia del hombre reside únicamente en la comunidad, en la unidad del hombre con el hombre –una unidad que, empero, no reposa sino en la realidad de la diferencia (p. 110).

Por la accesibilidad en los términos utilizados por Feuerbach, en contraste con los conceptos filosóficos de Marx, me hace acudir a aquel. Por supuesto que entre ambos conceptos "ser esencial" o "vida genérica" de Marx y "comunidad" de Feuerbach hay matices y diferencias; sin embargo, para los fines del presente documento tomaré "comunidad" como sinónimo del "ser esencial" de Marx.

La dialéctica propuesta del ser esencial o comunidad es análoga a la relación dialéctica, recíproca interdependencia entre lo particular y lo general, expresión de la categoría de la lógica hegeliana "Wirklichkeit" (Hegel, 2011, pp. 591-639), a saber, de la reciproca interdependencia entre la esencia y apariencia, dicha en términos de Feuerbach entre la comunidad y lo particular, pudiendo ser éste el individuo o bien el grupo o clase. El hombre esencial de Marx, la comunidad de Feuerbach es el espacio que vincula a los individuos en relaciones recíprocas, interpersonales e intergrupales. En la ley de oscilación dialéctica, planteada por Benjamin (2001), la violencia fundadora y conservadora se plantea como un acto de violencias, entre otras cosas, justamente porque hace uso de cuerpos sociales o individuales para le-

gitimar como "común" cierto acuerdo o norma legal que da pie a justificar la violencia legítima, convertida ésta en una injusticia social, lejos de ser violencia legítima es uso del aparato estatal de orden para reprimir.

La postura, perspectiva, cosmovisión, interés de grupo, en general el saber que queda fuera se puede acceder, acompañar, acercarse a él a través de la genealogía de Foucault (2000); es el grupo cuya visión, intereses y voz queda excluida. Otro medio para aproximarse y acompañar puede ser "la voz del subalterno" de Spivak (2003), la deconstrucción de Derrida (1989; Caputo, 1997), o el Otro "modo de ser", siempre infinito, de Levinas (1993, 1987, 2012).

En términos legales tenemos la no presencia del destino, intereses, saber la cosmovisión de dicho grupo en la ley, lo que la hace una ley ilegítima. En contraste está la idea de soberanía que plantea Rousseau (1975, p. 122) en *El contrato social,* donde afirma que sólo será legítima aquella ley que sea votada por el pueblo mismo mediante plebiscito; el "delegado" del pueblo, similar al "representante del pueblo" si toma decisiones a través de la representación que el pueblo cede entonces comete un acto de no legitimación.

En conclusión, cuando la emancipación política es pretendía como una abstracción, postura de Bauer y de la violencia fundadora y conservadora planteadas por Benjamin (2001), repito, cuando la emancipación política es en la abstracción del Estado neutro, hegemónico, donde el ejercicio de la ciudadanía es el despojarse de su particularidad, ya sea individual o comunitaria, entonces la emancipación misma es un disfraz de la injusticia.

En el caso de la cuestión judía, la propuesta de Bauer es que la comunidad judía con su particularidad tenga como condición de emancipación la disolución de su propia comunidad al alcanzar la abstracción en el ejercicio de sus prácticas políticas. Bajo los preceptos de Bauer queda establecido el modo de eliminar el sentido multicultural e intercultural del Estado, aproximándolo a la "unidimensionalización" que Marcuse (1981), se encargó de criticar como una forma de operar la sociedad industrial.

La pregunta que detona el argumento de Marx (2012) es: "¿Tiene derecho a exigir del judío la superación del judaísmo, y del hombre en general la superación de la religión?" (pp. 17-18).

Como ejercicio de problematización y reflexión del presente documento, la misma pregunta puede ser parafraseada en nuestro tiempo para dar luz a procesos de emancipación sobre cuestiones medulares, por ejemplo: ¿tiene derecho el feminismo a exigir a la mujer la superación?, o bien, ¿tiene derecho el individuo de preferencias de género distintas a exigir la superación de la legalidad, conservación y fundación del matrimonio?

Considerando que el asunto de la emancipación cobra matices y características diferentes en cada contexto y ante cada institución o Estado, habrá que emanciparse tomando en cuenta la particularidad. ¿Cuál es la fisonomía del proceso de emancipación, de *x* grupo ante *x* Estado? He aquí un principio de análisis necesario en todo proceso de emancipación pues dado que el asunto es emancipar en y desde el contexto concreto; es decir, sin perder su particularidad, es imposible emanciparse haciéndose hombre universal, perdiendo sus particularidades, crítica de Marx a Bauer que comparto en este documento.

> La cuestión de la relación entre la emancipación y la religión se convierte, para nosotros, en la cuestión de la relación entre la emancipación política y la emancipación humana (Marx, 2012, p. 19).

Emancipación humana, del ser humano esencial; es decir, siguiendo la conceptualización de Feuerbach (1976), de la comunidad, cualquiera que ésta sea, institución familiar, política, Estado, ciudad, etcétera; repito, la emancipación de la comunidad no es su unidimensionalización, su homogeneización, abstracción sino su respeto por la diferencia.

Entender la emancipación de cualquier grupo o comunidad a través de la actividad política, única y exclusivamente, por ejemplo, en el acto de votar y ser ciudadano universal, abstracto; sostengo, entender al asunto de la emancipación como un suprimir las diferencias y exponer a los miembros del cuerpo social del que se trate, de la comunidad a la abstracción universal de la ciudadanía es enajenar la particularidad. El Estado como mediador que suprime las diferencias sería el correlativo del ciudadano abstracto que suprime su particularidad, así como la pertenencia de su grupo. El "Estado hegemónico" hace valer la particularidad de un grupo, clase, raza o cultura ante el mosaico cultural de que todo Estado está compuesto, necesariamente; no hay Estado puro ni en lo cultural, racial, en género o clase. La búsqueda de esa pureza ha llevado a la humanidad a experimentar el más violento de los actos sociales: el genocidio.

Vinculando en complejidad y discontinuidad a Hegel en su concepto de Estado (2005, pp. 370-500) con Levinas y Foucault, la autoridad moral del Estado para dirigir (no dominar, oprimir, reprimir, desplazar, desaparecer o cometer genocidio), está en el respeto por la diferencia, el Otro de Levinas (1993), el método analéctico de Dussel (1974), la genealogía-arqueología de Foucault (1997, 2006, 1980), la deconstrucción de Derrida (1989; Caputo, 1997).

Desde Hegel (2011, pp. 591-639) la relación dialéctica esencia-existencia que se supera con la realidad (*Wirklichkeit*), y desde Marx (2001, pp. 19-20), Hegel de

pie, la dialéctica ser humano individual-ser esencial que se supera en la comunidad; ambas dialécticas apuntan hacia conservar la sana diferencia del papel que el individuo, constituido en este documento y a partir de pensar al particular (grupo o persona) como el diferente. Ligar estas dialécticas al Otro subalterno nos lleva a la relación dialéctica-analéctica, genealogía, deconstrucción es la construcción siempre pendiente, infinita (Levinas, 2012), la heterotopía de un organismo en donde quedan muchos mundos, parafraseando la frase que inspira al Ejército Zapatista de Liberación Nacional y al Concejo Indígena de Gobierno en México.

Estado hegemónico es aquel que hace valer la particularidad (clase, género, etnia o raza), como si fuera la generalidad, eliminando al diferente, al que no forma parte de este proceso. En el fondo Marx hace una crítica de este Estado hegemónico, aunque no lo nombra así, pero desde las categorías aportadas por Gramsci, Benjamin y demás autores mencionados en este documento es fácil de identificar. El Estado hegemónico es aquel que hace valer lo particular como de interés público eliminando la diferencia.

Cuando un grupo hace uso patrimonial de los procedimientos para establecer justicia social (violencia fundadora), pero encubriendo sus intereses de grupo como intereses nacionales, por lo tanto de la mayoría o sea el pueblo (reforma educativa, energética, laboral, en general los últimos 50 años de políticas de Estado), entonces ahí tenemos el uso de la simulación de justicia para hacer injusticia; beneficios para un grupo específico. Prácticamente esas acciones son mafiosas.

La alternativa es no hacer uso patrimonial de los aparatos de poder, no suplantar sino representar, como el zapatismo indígena establece, no dejar voces subalternas (Spivak, 2003) sin tomar en cuenta no para simular justicia sino para formar parte de la toma de decisiones en una democratización de la democracia (De Sousa Santos, 2004), que acompañe y se aproxime al infinito Otro siempre en el espacio de la heteronomía, no en la utopía.

## Bibliografía

Agamben, G. (1998). *Homo Sacer*. Valencia, España: Pre-Textos.

Althusser, L. (2003). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva Visión.

Bachelard, G. (2000). *La poética del espacio*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Benjamin, W. (2001). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. México: Taurus.

Bourdieu, P. y Passeron, J. C. (2009). *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. México: Fontamara.

Buci-Glucksmann, C. (1986). *Gramsci y el Estado*. México: Siglo XXI Editores.

Caputo, J. D. (1997). *Deconstruction in a Nutshell*. Nueva York, Estados Unidos: Fordham University Press.

Cover, R. M. (1983). The Supreme Court, 1982 Term-Foreword: Nomos and Narrative. *Faculty Scholarship Series*. Paper 2705. Recuperado de http://digitalcommons.law.yale.edu/fss_papers/2705

Darwin, C. (1909). *El origen del hombre*. Valencia, España: F. Cempere y C. Editores.

De Sousa Santos, B. (2004). *Democratizar la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona, España: Anthropos.

Dussel, E. (1974). *El método para una filosofía de la liberación*. Salamanca, España: Sígueme.

Estlund, D. (2011). *La autoridad democrática*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.

Feuerbach, L. (1976). *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*. Barcelona, España: Editorial Labor.

Fanon, F. (2009). *Piel negra, mascaras blancas*. Madrid, España: Akal.

Foucault, M. (1980). *Language, counter-memory, practice. Selected essays and interviews by Michel Foucault*. Nueva York, Estados Unidos: Ithaca.

Foucault, M. (1996). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI Editores.

Foucault, M. (1997). *La verdad y las formas jurídicas*. México: Gedisa.

Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2006). *Defender la sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2007). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI Editores.

Foucault, M. (2009). *Historia de la sexualidad 2*. *El Uso de los placeres*. México: Siglo XXI Editores.

Freire, P. (1994). *Pedagogía del oprimido*. México/Caracas/Ecuador: Siglo XXI Editores.

Gramsci, A. (1981). *Cuadernos de la cárcel* (Tomo V). México: Ediciones Era.

Habermas, J. (1989). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores.

Hegel, G. (2005). *Principios de filosofía del derecho*. Barcelona, España: Edhasa.

Hegel, G. (2011). *Ciencia de la lógica*. Madrid, España: Abada.

Horkheimer, M. (1973). *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Sur S. A.

Lefebvre, H. (1982). *Lógica formal lógica dialéctica*. México: Silgo XXI Editores.

Levinas, E. (1987). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca, España: Sígueme.

Levinas, E. (1993). *Humanismo de otro hombre*. México: Siglo XXI Editores.

Levinas, E. (2012). *Totalidad e infinito*. Salamanca, España: Sígueme.

Marcuse, H. (1981). *El hombre unidimensional*. México: Ariel.

Marx, C. (1983). *Manuscritos económico-filosóficos 1844*. México: Editorial Cártago.

Marx, C. (2001). *El Capital* (Tomo I/Volumen 1). México: Siglo XXI Editores.

Marx, C. (2012). Sobre la cuestión judía. *Páginas malditas. Sobre la cuestión judía y otros textos* (pp. 13-46). Buenos Aires, Argentina: Libros de Anarres.

Nietzsche, F. (1987). *Más allá del bien y del mal. Genealogía de la moral*. México: Editorial Porrúa.

Nietzsche, F. (2009). *La voluntad de poder. Ensayo sobre una transmutación de todos los valores*. México: Grupo Editorial Tomo.

Rousseau, J. J. (1975). *El contrato social*. Madrid, España: Austral.

Spivak, G. (2003). ¿Puede el subalterno hablar? *Revista Colombiana de Antropología, 39*, 297-364.

Spivak, G. (2010). *Crítica de la razón poscolonial*. Madrid, España: Akal.

# Filosofía y poder: la obra de Marx interpretada entre la vida y el espectro

*Abraham Godínez Aldrete*[1]
y *Rogelio Villarreal*[2]

## Introducción

Aunque algunos gobiernos marxistas han fracasado es importante reflexionar sobre la actualidad del pensamiento de Marx. Este ensayo es un díptico que pretende articular dos reflexiones sobre la obra de Marx y sus consecuencias políticas y filosóficas. En una primera parte ("Marx: tragedia en rojo"), escrita por Rogelio Villarreal, se reflexiona sobre el destino del marxismo y se realiza una revisión entre la vida de Marx, su obra y algunos regímenes comunistas. En una segunda parte ("Marx: sufrimiento en rojo"), escrita por Abraham Godínez, se definen algunos elementos para una discusión entre dos interpretaciones actuales sobre la obra de Marx, la de Michel Henry y la de Jacques Derrida. El propósito de este artículo es reflexionar desde dos perspectivas diferentes el estatuto actual de la obra de Marx.

## Marx: tragedia en rojo

*por Rogelio Villarreal*

Karl Marx había predicho que el socialismo se instauraría primero en los países industrializados, pero fue en la atrasada Rusia zarista y predominantemente campesina, donde los bolcheviques se hicieron del poder en octubre de 1917. Marx murió el 14 de marzo de 1883, y su proyecto de emancipación de la clase obrera cumple casi tres décadas de haber fracasado, pues no otra cosa significó el colapso de la Unión Soviética en 1991, el primer experimento social que pretendió poner en práctica sus ideas sobre la sociedad socialista y su transición al comunismo. En Polonia el Partido Solidaridad de Lech Walesa había ganado las elecciones en junio de 1989; en Hungría el Partido Socialista se disolvió durante ese año, lo mismo que en Bulgaria y en Checoslovaquia, con la llamada "Revolución de terciopelo", y en diciembre los alemanes derribaron el Muro de Berlín. El bloque socialista implosionó. En China,

[1] Universidad de Guadalajara.

[2] Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

en junio de ese mismo año, el Partido Comunista reprimió sangrientamente una protesta juvenil en la Plaza de Tiananmen y hasta la fecha dirige férreamente los destinos de ese inmenso país.

El desbaratamiento de la Unión Soviética mostró que la llamada dictadura del proletariado –en realidad la del Partido Comunista– lo que menos hizo fue liberar a los trabajadores de sus cadenas y que, por el contrario, los sometió a un largo y penoso régimen totalitario, aún más opresivo. De los regímenes comunistas que hoy perviven, Cuba, Corea del Norte, Vietnam y China, solamente esta última tiene altas posibilidades de sobrevivir con éxito, aunque, como en la desaparecida Unión Soviética, no son los proletarios los que guían sus destinos, sino los tecnoburócratas del Partido Comunista perpetuados en el poder.

Marx, que dedicó la mayor parte de su vida a pensar y luchar por la instauración de un sistema en el que los trabajadores vivieran en libertad y justicia, quizá hoy se encontraría más que desconcertado ante el rumbo que tomaron los acontecimientos desde la Revolución de Octubre de 1917 en la inmensa Rusia de los zares. El comunismo en ese vasto país de campesinos causó la muerte de por lo menos 20 000 000 de personas, de acuerdo con documentos como *El libro negro del comunismo* (Courtois *et al*., 1998) y *Koba el Temible* (Amis, 2004), entre cientos de estudios y testimonios.

¿Imaginaba Karl Marx un régimen como el soviético o el chino cuando predecía la inminente dictadura del proletariado en los países industrializados de Europa? Marx nunca se imaginó que 4 000 000 de infantes morirían durante la hambruna causada por la Colectivización –1929 a 1933– en la Unión Soviética, el nuevo imperio erigido sobre los cimientos del socialismo científico, y que cientos de miles serían utilizados por Stalin y los burócratas del marxismo para denunciar a sus propios padres si se apartaban en lo más mínimo de la doctrina del Estado. Miles de "malos" padres comunistas fueron fusilados o deportados a Siberia. En muchos de sus textos –y en las acaloradas discusiones con el anarquista ruso Bakunin (Enzensberger)– él mismo hablaba de un Estado en el que éste desaparecería gradualmente para dar paso a una sociedad de hombres y mujeres libres. Ya se vio que no fue así, aunque muchas de las aspiraciones del socialismo del siglo XIX –jornada laboral de ocho horas, derechos, demandas feministas, igualdad de todos ante la ley, educación gratuita– han cristalizado en sociedades capitalistas contemporáneas –amenazadas por las políticas neoliberales, es cierto– y, como en 1974 escribió Hans Magnus Enzensberger (2009), "muchas de las discusiones mantenidas en su día por los grandes fundadores con los anarquistas y reaccionarios, liberales y socialdemócratas, conservadores y ultraizquierdistas, parecen completamente actuales" (p. 9).

Karl Marx nació el 5 de mayo de 1818 en Tréveris, ciudad de la provincia de Renania en la antigua Prusia –hoy Alemania–, de un matrimonio judío convertido al protestantismo. Su padre, Herschel Mordechai Marx, hijo, nieto y bisnieto de rabinos, era un abogado que debió abandonar su fe para poder ejercer su profesión, como exigían las leyes antisemitas del Estado prusiano. Siguiendo las indicaciones de su padre, Karl Marx fue a estudiar Derecho en la Universidad de Bonn, pero pronto decidió irse a Berlín para cursar la carrera de Filosofía. En 1836, en Bonn, había conocido en un baile a la hermosa Jenny von Westphalen, perteneciente a una familia de la nobleza latifundista prusiana, un tanto venida a menos. Casi inmediatamente se comprometieron y permanecerían unidos hasta la muerte en un matrimonio que sufrió la persecución, el exilio, la miseria y la muerte de cuatro hijos pequeños, en medio de intensas jornadas de trabajo intelectual y político. Además, de sus tres hijas sobrevivientes, la mayor, Jenny, falleció de cáncer de vejiga en enero del mismo año en que murió su padre; la menor, Eleanor, se quitaría la vida en 1898 después de hacer un pacto suicida con su amante Edward Aveling –quien no lo cumplió–, y Laura haría lo mismo en 1912 al lado de su esposo el cubano-francés Paul Lafargue (1980), autor de *El derecho a la pereza*.

A esta historia se suma la de Freddy, vástago ilegítimo del fundador del socialismo científico y de la robusta sirvienta de la familia, Helene Demuth, quien acompañó hasta la muerte a la pareja Marx –después se iría a cuidar del anciano y enfermo Friedrich Engels–. Fue Engels quien casi al final de su vida –murió en agosto de 1895– le reveló el secreto largamente guardado a Eleanor. La hija menor de Marx, que lo idolatraba, se resistía a creer que su padre hubiera tenido un hijo con la señora Demuth. Lo que ocurrió es que durante un viaje que Jenny –la esposa– hizo a Holanda en 1850 por razones de salud, Marx y Helene la engañaron, quedando embarazada la fiel ama de llaves. El niño fue dado en adopción, aunque años más tarde Engels, generoso y gran amigo de Marx, se ofreció a hacerse pasar por su progenitor. Una amiga de la familia, Luisa Freyberger-Kautsky, aseguró que el hijo "se parecía mucho a su padre, con su mismo rostro hebreo y su pelo negro". A pesar del amor que sentía por los niños, como se lee en varios testimonios, Marx nunca reconoció a ese hijo y Jenny, "aunque profundamente disgustada y enojada, estuvo de acuerdo en que la noticia les habría provisto de munición letal a los enemigos de Marx si se llegaba a saber. Así empezó uno de los primeros y más logrados encubrimientos jamás organizados por el bien de la causa comunista", dice el periodista británico Francis Wheen (2008), autor de *Marx's Das Capital: a Biography* –acaso la biografía más completa de Marx–, quien también afirma que "mientras exista el capitalismo será necesario leer *El Capital*".

## Sin patria, sin dios, hijo del diablo

Por la ferocidad y agudeza de sus críticas al Estado prusiano en la *Gaceta Renana* Marx fue expulsado de Alemania y se marchó en 1843 con Jenny a París, donde nació su primera hija. Ahí trabó una amistad indisoluble con Engels, hijo de un exitoso empresario alemán –a quien Marx calificaba de "viejo fanático y déspota"– y con quien firmaría muchos de sus principales trabajos. En 1845 fue expulsado de Francia y se dirigió a Bruselas, pero en 1849 también se vio obligado a salir de ahí por su activismo desde la Gaceta Alemana de Bruselas. Con Engels había publicado en 1848 el célebre *Manifiesto del Partido Comunista*. Marx se declaró entonces apátrida, ateo y revolucionario. Finalmente se instaló en Londres, donde viviría con su familia el resto de su vida. En 1853 un informe de la policía prusiana lo describió como sigue:

> Edad: 35 años. Talla: 1 metro y 77–80 centímetros. Figura: corpulenta. Cabello: negro, rizado. Frente: ovalada. Cejas: negras. Ojos: castaño oscuros, algo estúpidos. Nariz: gorda. Boca: mediana. Barba: negra. Barbilla: redonda. Cara: bastante redonda. Tez: sana. Habla alemán, en su variante dialectal renana, y francés. Características especiales: a) su habla y aspecto recuerda algo su ascendencia judía; b) es astuto, frío y decidido (Enzensberger, 2009, p. 201).

Con numerosos enemigos entre la izquierda y la derecha, no era raro que a Marx lo colmaran de calumnias. Una de ellas era que había escrito *El capital* por encargo de Nathan Rothschild –empresario judío hijo del fundador del linaje de banqueros y financieros Mayer Amschel Rothschild–, aunque éste había muerto en 1836, cuando el joven Marx concluía sus estudios universitarios. En *Marx and Satan* (1986) el sacerdote rumano Richard Wurmbrand (1909-2001) acusaría al filósofo de haber hecho un pacto con el diablo. Según él, habría entregado a Satanás la vida de sus pequeños hijos para poder dominar el mundo.

## Entre la poesía y la ciencia

Marx era un erudito empapado de amplios conocimientos de historia, filosofía, economía, política, filología, matemáticas, arte y literatura, y estaba al tanto de los últimos descubrimientos y avances de la ciencia y la tecnología. Admirador de Balzac, Shakespeare y de Cervantes, Marx hablaba y comprendía una veintena de lenguas europeas, incluyendo latín y griego antiguo para leer a los filósofos clásicos. A los 50 empezó a aprender el ruso para poder consultar documentos oficiales que le servirían para la redacción de *El capital* y para leer a los grandes novelistas de Rusia. "Siguiendo el consejo de Hegel", cuenta su yerno Paul Lafargue, "entrenó su memoria

desde la juventud, aprendiendo de memoria versos en alguna lengua desconocida para él". De joven escribió algunos poemas y más tarde sería amigo de grandes poetas, como Heine, a quienes trataba con indulgencia por sus "debilidades políticas". De ellos decía, recuerda su hija Eleanor, "que eran tipos extraños y que había que dejarles que recorrieran sus propios caminos, porque no se les podía medir según la norma de las personas corrientes, ni con la de las extraordinarias" (Enzensberger, 2009, p. 46) –un juicio que a Stalin le tendría sin cuidado en el futuro.

Cuando Charles Darwin (1959) publicó *El origen de las especies* en 1859 Marx –que acababa de publicar su *Contribución a la crítica de la economía política* (1989)– le escribió una carta entusiasta. Darwin le correspondería con otra que le remitió después de recibir el primer tomo de *El capital*, en 1867; una extensa misiva que Marx, feliz, guardó como uno de sus más valiosos documentos.

Pese a todos los contratiempos y calamidades, la familia Marx conoció momentos de gran felicidad. Papá y mamá Marx transmitieron a sus hijas el amor por el estudio, las lenguas, el arte, la música y la pasión por el socialismo. Marx fue un esposo y un padre amoroso. Los testimonios de sus hijas y de los amigos de la familia hablan de un hombre que trabajaba hasta 16 horas diarias, pero aun así se daba tiempo para jugar con las tres pequeñas y con los niños con que se atravesaba en la calle. Sus hijas le habían prohibido trabajar los domingos, cuando salían a las colinas del norte de Londres y el día transcurría entre juegos y conversaciones con Engels y diferentes invitados, por lo general activistas del movimiento socialista venidos de todas partes del mundo que eran agasajados con quesos, pierna de ternera, cerveza y vino.

Sus enemigos ideológicos lo acusaban de intolerante y sarcástico, y lo fue muchas veces al calor de las enconadas discusiones en la Liga de los Comunistas y después en la Asociación Internacional de Trabajadores, que fundaría en 1864 y en donde tenía a raya a los "ambiguos y arribistas" que, aseguraba, no alcanzaban a comprender las bases científicas de su teoría: el materialismo histórico. Uno de sus antiguos críticos, Arnold Ruge, decía de Marx que tenía "el talento de afirmarlo todo y demostrarlo todo; un auténtico pícaro de la dialéctica" (Enzensberger, 2009, p. 37).

## Zeus y el dios de la clase trabajadora

A Marx sus hijas y sus amigos lo apodaban el Moro, por su tez un poco oscura. Cuando por fin la familia pudo establecerse en una modesta casa en Londres y las privaciones habían amainado, gracias también al auxilio económico de Engels –ya desembarazado de su estricto padre–, Marx aumentó su propia jornada de trabajo, pasando largas horas en su estudio y otras tantas en la biblioteca del Museo Británico. Empedernido fumador, dormía poco y su salud empezó a menguar. El desali-

ñado Marx era comparado a veces con un busto de Zeus que decoraba su escritorio, lleno de libros, papeles y hasta juguetes de sus hijas. "Todo aquel que los conoció personalmente", a Marx y a Engels, dice Enzensberger (2009),

> quedó absorbido por un campo de pruebas y de fuerzas que no admitía ningún tipo de neutralidad. En la mayoría de los casos el resultado consistió en una polarización casi inmediata: los testigos presenciales se dividieron en compañeros y enemigos, en fieles y renegados (p. 9).

Hyndman, un amigo tardío de Marx, decía que en él confluían "la cólera santa de los grandes profetas de su raza y el talento frío y analítico de Spinoza y de los sabios judíos" (Enzensberger, 2009, p. 385). Uno de sus mayores adversarios, Mijaíl Bakunin, reconocía abiertamente su genio: "Pocas veces se encuentra un hombre que disponga de tan vastos conocimientos, que haya leído tanto y comprendido tanto como el señor Marx", aunque también lo denostaba fieramente:

> Al igual que Jehová, el dios de sus antepasados, es extremadamente altivo y ambicioso, pendenciero, intolerante y absolutista. Su deseo de venganza raya en la locura. No vacila en mentir ni en difamar a quienes tuvieron la desgracia de provocar su envidia y enemistad (Enzensberger, 2009, p. 42).

Bakunin, que era partidario de la revolución anarquista y por tanto de la destrucción inmediata del Estado, acusaba a Marx de "estadista convencido y defensor del comunismo autoritario".

## Marxismo

El marxismo es, dicho en términos muy elementales, una concepción del mundo: una visión global de la naturaleza, de la sociedad y del hombre. Marx y Engels afirmaban que la historia debería interpretarse de acuerdo con las condiciones materiales en que han vivido los individuos de cada estadio –la infraestructura– y que han condicionado su forma ideológica –superestructura–, esto es, la política, la religión, el arte. La lucha de clases, enseñaban, es el motor de la historia, y es el antagonismo entre las clases opresoras y oprimidas lo que ha producido los cambios sociales y económicos. Creían que, finalmente, la lucha de clases llevará a la destrucción del capitalismo y la llegada de la sociedad comunista. Para distinguirse de otras corrientes socialistas, las utópicas, sobre todo, y del anarquismo, Marx y Engels llamaron socialismo científico a su doctrina pues estaban convencidos de haber creado un método científico de análisis, la dialéctica: "la ciencia de las leyes

generales del movimiento tanto del mundo exterior como del pensamiento humano" (p. 67), explicaban.

El filósofo marxista Adolfo Sánchez Vázquez (1981) –republicano español avecindado en México– escribió que

> La expresión "socialismo científico" es válida si con ella se quiere subrayar que, como movimiento real emancipador y producto histórico de ese movimiento, el socialismo tiene un fundamento objetivo que puede y debe ser conocido científicamente para fundar racionalmente la acción. Pero resulta estrecha si se olvida que socialismo no sólo es un resultado posible y necesario históricamente, sino un ideal por cuya realización vale la pena organizarse y luchar. Y como tal requiere no sólo inteligencia sino voluntad, no sólo conocimiento sino convencimiento de su superioridad histórica y social ("Ideal socialista y socialismo real").

## Nada humano me es ajeno

"Lo único que sé", dijo Marx irónicamente en 1870, "es que no soy marxista". Desde la muerte de Marx surgieron diferentes interpretaciones y aplicaciones de sus teorías, y en la Unión Soviética pudo verse a marxistas encarcelando, exiliando y asesinando a otros marxistas –como en los primeros meses de la revolución cubana–,[3] otra aberración pudo apreciarse hasta no hace mucho, cuando grupos criminales que se denominan marxistas, como las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, traficaban con drogas y secuestraban individuos como parte de sus actividades. ¿Es pues marxista todo aquel que así se considere?, ¿fueron marxistas Stalin y Pol Pot? El periodista y ex comunista francés Paul Noirot (1976) escribió amargamente en *La Mémoire Ouverte*:

> Los comunistas no hemos construido nada duradero: ni sistema político ni sistema económico ni colectividades humanas ni ética —ni incluso estética. Hemos querido dar cuerpo a las más altas aspiraciones humanas y hemos dado a luz monstruos históricos.

---

[3] Véase, por ejemplo, el documental *Conducta impropia*, de Néstor Almendros y Orlando Jiménez Leal, de 1984, para escuchar los testimonios de diferentes personas que creyeron en la revolución cubana y que fueron engañadas, encarceladas o exiliadas más tarde por el despotismo castrista; Playor editó en Madrid ese mismo año el guion que incluye las partes omitidas en el documental por razones de tiempo.

Distintos estudiosos aseguran que en el pensamiento de Marx se encuentran ya las bases del totalitarismo, a pesar de que Marx se consideraba un humanista y muchas veces defendió la democracia. "El amor a los hombres es una de las fuentes de la doctrina comunista", escribió. Por ello no deja de ser paradójico que la liberación final de la humanidad tuviera que pasar por una férrea dictadura. En un cuestionario que le hicieron sus dos hijas mayores cuando eran adolescentes, Marx confesaba, entre otras cosas, que su sentencia favorita era la de Publio Terencio: "Nihil humani a me alienum puto"; es decir, "Nada de lo humano me es extraño". Sin embargo, Marx nunca pudo haber previsto que su doctrina, implantada en un país atrasado por "marxistas" intransigentes que pelearían a muerte entre sí, daría lugar a uno de los más completos sistemas de opresión que hayan existido jamás, como lo documenta una extensa bibliografía que comprende investigaciones históricas y numerosos testimonios.

Marx murió a los 65 años de varias complicaciones resultado de una bronquitis crónica, un absceso pulmonar, carbunco –o ántrax–, hemoptisis –expectoraciones con sangre– y asfixia. No obstante, murió tranquilo, entristecido por la muerte de su esposa un par de años antes, hundido en su sillón y con decenas de proyectos inconclusos. Aunque Marx murió en 1883, su pensamiento dominó todo el siglo XX.

## Marx: sufrimiento en rojo

*por Abraham Godínez Aldrete*

Ante el fracaso de algunos regímenes marxistas, a finales del siglo XX, se suscitó un pensamiento que estableció una división entre un Marx filósofo y un Marx político. En 1977, Michel Henry (2011, p. 12) escribió el primer volumen sobre Marx intitulado "Una filosofía de la realidad". En contra del proyecto marxista y a favor de lo que él llama el "Marx filósofo", el fenomenólogo francés defiende la tesis de que el marxismo se constituyó y se definió en ausencia de toda referencia al pensamiento filosófico de Marx y en su completa ignorancia. A juicio de este filósofo, el pensamiento filosófico de Marx está obnubilado por la ideología marxista. Este malentendido, por ejemplo, se encuentra presente en la obra de Althusser: el pensamiento filosófico de Marx es eliminado en beneficio de las tesis dogmáticas del materialismo dialéctico. Según Henry (2011), el proyecto político marxista se construyó sin considerar la filosofía marxista:

> Para el divorcio que se instituye entre Marx y el marxismo hay una razón más profunda que el primado concedido a los textos históricos, y que, aunque puramente accidental, va a revelarse decisiva: es el extraordinario hecho de que el marxismo se constituyó y definió en ausencia de toda referencia al pensamiento filosófico de

> Marx y en su completa ignorancia: Plejánov, Lenin, Stalin y tantos otros no tenía conocimiento alguno de los Manuscritos del 44 y sobre todo de La ideología alemana, que permanecieron inéditos hasta 1932, es decir una época en la que el "materialismo dialéctico" se proponía como una doctrina acabada (p. 12).

No solamente el "Marx filósofo" ha sido olvidado, sino que el pensamiento filosófico de Marx es incompatible con la ideología marxista. La filosofía de Marx, según Henry (2011), es una filosofía de la realidad, y lo propio de la ideología marxista es ser una "ideología" contradictoria: "la dialéctica marxista (y es en esto que difiere "profundamente" de la de Hegel) es 'materialista'. No sólo se conjugan dos absurdos, sino que cada uno reenvía a su vez alegremente al otro" (p. 14). Esta síntesis es una ideología contradictoria porque pretende establecer una unión entre lo ideológico y lo material. Henry designa como "ideología" a un sistema de ideas que no se corresponde con la realidad: representaciones que nunca han correspondido a la realidad, porque no provienen de esa realidad y no se adecuan a ella. No solamente el "Marx filósofo" ha sido olvidado, sino que el pensamiento filosófico de Marx es incompatible con la ideología marxista. En el primer volumen de la obra titulada *Marx*, Michel Henry (2011) se da a la tarea de rescatar al Marx filósofo para describir una filosofía marxista como filosofía de la realidad.

## El Ser genérico: Marx entre Hegel y Feuerbach

El Marx filosófico de Michel Henry (2011) es un Marx ontológico. En nombre de esta ontología descarta algunas nociones del marxismo: "los conceptos de fuerzas productivas, clases sociales, no son de ningún modo los conceptos fundamentales del pensamiento de Marx" (p. 27). Detrás de estas nociones hay una filosofía de la realidad que se despliega poco a poco en la medida en que Marx avanza en la reflexión filosófica. En el primer volumen de su trabajo sobre Marx, Michel Henry reinterpreta los conceptos de la ideología marxista (dialéctica, lucha de clases y proletariado) a la luz de una filosofía de la vida. Para llevar a cabo esta tarea, Henry parte de una crítica a la noción del hombre como ser genérico que Marx (2014) estipula en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*:

> El hombre es "ser genérico", no sólo en el sentido de que constituye la comunidad (la suya propia y la de otras cosas) su objeto práctica y teóricamente, sino también (y esto es simplemente otra expresión de la misma cosa) en el sentido de que se considera como la especie actual, viva, como un ser universal y en consecuencia libre (p. 109).

Michel Henry asevera que en los *Manuscritos* hay una concepción del hombre basada en la dialéctica hegeliana. Se sabe bien que Marx toma la noción de "género" de Feuerbach. En *La esencia del cristianismo* el género es el instinto consciente y esencial de la vida, la unidad de la naturaleza y del espíritu en el hombre (Feuerbach, 2006, p. 80). El género define la esencia del hombre porque reúne la vida y la conciencia. El género es la esencia humana sin límites individuales, por eso se realiza en la sociedad. La noción de género de Feuerbach tiene su fundamento en Hegel. La historia es el lugar en el que todas las potencialidades se exhiben ellas mismas en lo que verdaderamente son. En la historia se desenmascara cada cosa en lo más íntimo de su ser. En la historia se juzga lo que cada potencialidad tiene de verdad efectiva. Si se quiere comprender la potencialidad del ser humano como género, hay que comprender el devenir de la historia: la verdad de la historia es el despliegue del Espíritu. La historia es la historia de la Humanidad. La historia implica el plano de luz en el que se explica y se desarrolla la humanidad. En la historia todas las potencialidades se despliegan y cumplen con su papel. La historia es la verdad del género en la medida en que en la historia adviene todo lo que puede ser; en la historia se muestran todas las posibilidades y virtualidades, nada queda escondido. La historia es la dialéctica de los contrarios porque es el despliegue de todas las posibilidades, de tal manera que la historia expone todas las potencialidades del género y las lleva hasta su fin. La historia es la objetivación del ser, por lo tanto, el género se realiza en la Historia. Según Henry, la noción de sociedad en Marx es análoga a la idea de género. En esta lógica, la sociedad se convierte en un materialismo histórico en el que se despliegan las potencialidades de liberación y alienación. En la búsqueda de construir una historia dialéctica basada en la lucha entre clases, según Henry, el proletariado es una construcción a priori de Marx. El proletariado es la posibilidad creada para hacer efectiva la disolución de todas las clases, es la antítesis concebida a todas las presuposiciones del sistema político. El proletariado es la construcción de la emancipación necesaria para el desarrollo de una historia de clases como despliegue del género humano. En principio, el proletariado es una construcción teórica en perspectiva de la dialéctica histórica en la suposición de oposición y síntesis: "la realidad del proletariado es dialéctica", dice Henry (2011, p. 139). Por lo tanto, el proletariado se inscribe en el esquema de la historia y el ser genérico que disfraza la conciencia hegeliana.

## Destrucción del ser genérico, y descubrimiento de una ontología de la vida

A finales de 1844, Marx escribe *La sagrada familia*. En este texto aparece una superación del hombre genérico de Feuerbach. Este paso requería una crítica a la

historia hegeliana. En el apartado VI, Marx (Marx y Engels, 1967, p. 145) cuestiona la idea de que la historia se convierte, así como la verdad, en una persona aparte, en un sujeto metafísico, del que los individuos humanos reales no son más que simples exponentes. Basado en esta crítica, Marx toma distancia de Hegel:

> La concepción hegeliana de la Historia presupone un espíritu abstracto o absoluto, el cual se desarrolla de modo que la humanidad sólo es una masa que, inconscientemente o conscientemente, le sirve de soporte. Por eso hace que, dentro de la Historia empírica, exotérica, discurra una Historia especulativa, esotérica. La Historia de la humanidad se convierte en la Historia del espíritu abstracto de la humanidad, que queda, por tanto, más allá del hombre real (p. 151).

Marx critica el idealismo de Hegel. Henry (2011) sostiene la idea de que así Marx destruye el concepto de género para comenzar una nueva ontología: la historia no puede ser la esencia abstracta de una verdad genérica, sino que la historia presupone la existencia de individuos humanos vivientes. Un año más tarde, en *La ideología alemana*, la historia no es el producto de una verdad abstracta, sino de las necesidades de individuos vivientes:

> Los hombres tienen historia porque se ven obligados a producir su vida y deben, además, producirla de un determinado modo: esta necesidad está impuesta por su organización física, y otro tanto ocurre con su conciencia (Marx y Engels, 1974, p. 31).

La condición ontológica fundamental de la historia son las necesidades de la vida. En la perspectiva de Michel Henry (2011), este paso dado por Marx significa que el fundamento de la historia es la afectividad:

> Sólo una filosofía que recoge de partida la positividad de la vida puede dar cuenta a la vez de la posibilidad y de la positividad de la historia, una filosofía que sabe que lo que está en el origen no es un proyecto sino el hambre, la vida tal como se experimenta en la efectividad de su presente vivo, en la afectividad. Sólo lo que es afectivo puede tener y en principio fundar una historia (p. 212).

Reinterpretada la obra de Marx desde la filosofía de la vida, cada noción es explicada en el ámbito de la subjetividad de la vida. Michel Henry (2010) define la vida en estos términos:

> Lo Real, en consecuencia, es indiferente a cualquier representación que se pudiera hacer, e independiente de cualquier significación que se le pudiera conferir: la necesidad, el hambre, el sufrimiento, también el trabajo y la acción, todo aquello que consiste en la inmediata e insuperable experiencia interior de sí. A la inmanencia radical de esta subjetividad, que constituye la realidad, la llamaremos por su nombre, la llamaremos la vida (p. 68).

Para Henry (2011) la vida es lo único real. En esta perspectiva, emerge la tarea de re-escribir los conceptos de Marx en la terminología de la fenomenología de la vida. Así lo hace con cada una de las nociones del marxismo. Por ejemplo, reinscribe el proletariado como una fenomenología de los afectos:

> Ya no se trata de construir a priori un concepto ni de incluir paradójicamente en la realidad que se hace corresponder con él el poder ontológico de lo negativo, la posición del ser en la obra de la negatividad. Se trata de una definición afectiva del proletariado, definición que toma todas sus determinaciones de las determinaciones subjetivas de la vida fenomenológica individual. Como Marx lo dice explícitamente, es en lo vivido de la aflicción y el sufrimiento que nace el movimiento que permanece como el modo de ser este vivido mismo y por el cual éste tiende a suprimirse (pp. 219-220).

La realidad del proletariado está en el sufrimiento de los individuos, en el movimiento de los afectos en que el sufrimiento intenta suprimirse a sí mismo. Sin embargo, el trabajo no produce la supresión del sufrimiento. En el capitalismo el trabajo no pertenece al movimiento de la vida en que la necesidad se hace trabajo y el producto del trabajo suprime la necesidad sufriente. Lo que sucede es que el producto del trabajo se introduce en otra vida y se produce el estado de división del trabajo. Henry (2011) comprende la división del trabajo como una mutilación del trabajador que reduce la vida subjetiva a una sola de sus potencialidades que se deriva en una división del individuo mismo. La división del trabajo no sólo se refiere a la realización de una sola actividad laboral, sino a que los poderes de la vida de un individuo se producen fuera de esta vida. Toda la fuerza de una vida escapa al obrero mismo y se solidifica en producción como propiedad de otro y como poder que los domina. La vida se transforma en capital.

La división del trabajo cercena la vida de las personas a favor del capital. Los hombres trabajan no para la vida, sino para el capital, es decir, para la economía misma. La característica principal de la economía es la de constituirse como un conjunto de representaciones que se refieren a los reconocimientos de la posesión

sobre la tierra. Esto significa que la vida misma de los individuos está entregada a los reconocimientos de la propiedad privada y a los valores de cambio. Los poderes mismos de la vida se concentran en el capital, en la dimensión irreal de la economía. De este modo, la noción de alienación tiene una re-interpretación que se puede describir así: el intercambio del trabajo por dinero se re-descubre como un intercambio de la fuerza de trabajo viviente por ficciones irreales de una economía basada en mentiras. El fin del trabajo ya no es la satisfacción de las necesidades para vivir y disfrutar, sino para ganar más dinero e intercambiarlo por mercancías (con el respectivo pago del valor de intercambio, y no solamente el valor de uso).

Según Henry, la vida aparece en la filosofía de Marx como praxis, acción individual. En las Tesis sobre Feuerbach, Marx (2018) abandona el idealismo por la praxis. Este tránsito de la teoría a la praxis lo realiza apoyándose en el materialismo de Feuerbach. A la vez, Marx rechaza la intuición feuerbachiana (contemplación o actividad sensorial humana) por no ser activa. Así llega a la conclusión de que el ser del hombre es acción. Henry (2007) establece una analogía entre esta definición del hombre y la fenomenología del cuerpo de Maine de Biran: "nuestro cuerpo es un acto" (p. 229). La realidad humana no es una realidad teórica (por eso Marx rechaza el ser genérico), sino un conjunto de relaciones fundadas en la afectividad corporal. La alienación descrita por Marx es una enajenación de la vida en el valor de cambio. Apoyado en Marx, Michel Henry recupera la praxis de los individuos con la intención de rescatar la vida real de los hombres vivientes.

## Interrogaciones a la interpretación de Marx desde una fenomenología de la vida

Para Michel Henry, la lucha de clases y el materialismo histórico son suposiciones teóricas de un idealismo político. Atrás de estas nociones debe descubrirse la realidad definida por la praxis individual, por la vida fenomenológica de individuos reales que viven y actúan de manera semejante. Según Michel Henry (2011), el fundamento de la filosofía de Marx está constituido por una ontología de la vida: "una filosofía de la inmanencia radical y de la vida" (p. 52). El problema de la interpretación de Henry es preguntar si ésta es la auténtica filosofía de Marx o si se trata más bien de la filosofía de la vida inmanente de Henry que él mismo redescubre y comenta en los textos de Marx (Domínguez, 1982-1983, p. 243).

Michel Henry construyó su fenomenología de la vida basándose en Maine de Biran. Desde *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, Henry (2007, p. 234) concibe la constitución de la subjetividad como experiencia originaria de la vida propia, por lo que el cuerpo y la subjetividad constituyen una identidad inmanente en una interpretación ontológica de la vida (p. 257). Esta fenomenología de la vida, como una

afección primera, afectada originariamente por sí misma, es precisamente lo que Michel Henry (2011) encuentra en Marx:

> La crítica del asunto general nos reconduce a los presupuestos ontológicos con los cuales se abría el manuscrito [del 44] de Marx y les confiere una significación decisiva. Rechazando la oposición entre forma y contenido, la crítica dibuja entre líneas el concepto de la existencia original que no se separa de sí, que permanece en sí y halla en sí misma su motivación, su legitimación, su efectividad, su espíritu y su vida. El pensamiento de Marx encuentra aquí el suelo ontológico sobre el cual se constituirán todos los desarrollos ulteriores; en particular el rechazo de toda trascendencia, la sin cesar retomada crítica de la alienación, se deja ya comprender y definir como una filosofía de la inmanencia radical y de la vida (pp. 51-52).

Michel Henry rechaza las lecturas "políticas" de Marx y afirma una "filosofía de Marx" en la que re-descubre sus propias tesis sobre la vida inmanente. En obras como las de Michel Henry, aparece la pretensión de ocuparse del "filósofo" de acuerdo con las reglas académicas de la universidad para tratar la obra de Marx sin tomar partido, sin la acción práctica que implica la lectura marxista: "Vuelta a Marx, leámoslo por fin como un filósofo. Se ha oído esto y se seguirá oyendo", dice Derrida (1995, p. 45). La distinción entre textos políticos y filosóficos es problemática, sobre todo en una obra como la de Marx en la que la filosofía se propone transformar el mundo.

### Derrida: un espectro nos asedia

La tesis de Derrida se opone radicalmente a la tesis de Henry. Aunque parece que el comunismo está muerto, un fantasma sigue recorriendo al mundo entero. Aunque es evidente el fracaso de algunos regímenes marxistas, los espectros de Marx siguen acechando. El espectro se opone a cualquier fenomenología de la vida porque la característica principal del espectro es que no se sabe si está vivo o muerto. El espectro presenta un problema radical para toda fenomenología, pues lo "espectral" no puede ser aprehendido en ninguna presencia fenomenológica constatable. El espectro está entre lo visible y lo invisible, la presencia y la ausencia. El fantasma, el re-aparecido, nos visita y nos mira. La reacción frente a lo espectral es la angustia. Rechazar lo espectral de la vida misma puede ser una primera pretensión que quiere olvidarse de la inoportuna visita espectral:

> Vuelve a la cantinela y al refrán. Al ritmo de un paso cadencioso, clama: Marx ha muerto, el comunismo está muerto, bien muerto, con sus esperanzas, su discurso,

> sus teorías y sus prácticas, ¡viva el capitalismo, viva el mercado, sobreviva el liberalismo económico y político! (Derrida, 1995, p. 65).

Y, sin embargo, Derrida alude a la presencia espectral de Marx y del comunismo. En el siglo XXI, el espectro de Marx vive entre nosotros. Si bien es cierto que algunos regímenes comunistas fueron autoritarios y dictatoriales, también es cierto que las democracias neoliberales están llenas de infortunios:

> jamás la violencia, la desigualdad, la exclusión, la hambruna y, por tanto, la opresión económica, han afectado a tantos seres humanos, en la historia de la tierra y de la humanidad (p. 99).

El espectro de Marx nos visita como una esperanza de justicia, como un mesianismo sin mesías. El proyecto político del comunismo no está muerto porque los espectros de Marx nos siguen visitando. Nos visitan porque sigue habiendo injusticia, porque las democracias neoliberales no son perfectas, porque el Estado mismo ha tenido que intervenir para rescatar los fiascos del Capital. El sufrimiento y las injusticias en las sociedades neoliberales llaman, requieren, la presencia de Marx. Pero se argumenta que el marxismo está muerto: hay que desechar el Marx político, y quedarse con el Marx filosófico. A esta postura, Derrida (1995) le opone la presencia espectral del marxismo a la fenomenología de la vida:

> Esta angustia ante el fantasma es propiamente revolucionaria. Si la muerte pesa sobre el cerebro vivo de los vivos, y más aún sobre el cerebro de los revolucionarios, es que debe tener cierta densidad espectral. Pesar (lasten) es, asimismo, cargar, gravar, imponer, endeudar, acusar, asignar, prescribir. Y cuanta más vida hay, tanto más se agrava el espectro del otro, tanto más gravosa es su imposición. Y tanto más debe el vivo responder de ella. Responder del muerto, responder al muerto. Corresponder y explicarse, sin seguridad ni simetría, con el asedio. Nada es más serio ni más verdadero, nada es más justo que esta fantasmagoría. El espectro pesa, piensa, se intensifica, se condensa en el itinerario mismo de la vida, dentro de la vida más viva, de la vida más singular (o, si se prefiere, individual). Desde ese momento, ésta ya no tiene, ni debe ya tener, precisamente porque vive, ni pura identidad consigo misma ni adentro asegurado: esto es lo que todas las filosofías de la vida, e incluso del individuo vivo o real, deberían sopesar (p. 125).

Entre Henry y Derrida hay inquietudes comunes, pero puntos de vista totalmente distintos. Según Derrida, el espectro habita la vida misma. No puede haber

una vida inmanente porque el espectro del otro pesa sobre la vida misma. Derrida cuestiona la fenomenología de la vida: ¿por qué la vida tendría que ser la noción fundamental en la lectura de la obra de Marx?, ¿por qué esa cuestión y no otra? Según Derrida, la noción de vida es una cuestión oscura tanto para la filosofía como para la ciencia, y no se entiende bien por qué Michel Henry presenta la vida esencialmente como una vida inmanente. A esta interpretación, Derrida (1995) objeta:

> Cualquier que suscriba, tal y como tendríamos la tentación de hacer, las últimas palabras de la conclusión final del Marx de M. Henry ("El pensamiento de Marx nos sitúa ante la cuestión abismal: ¿qué es la vida?") debe remitir a dicho abismo, es decir, re-problematizar todas las proposiciones anteriores de ese libro tan entero acerca de lo vivo, del individuo vivo, de la subjetividad viva del trabajo real como trabajo vivo, etc., es decir, todo el arsenal crítico de un trabajo profundamente polémico. Pues es, finalmente, en nombre de esa referencia unívoca a lo vivo como trata, con gran violencia, de desacreditar más o menos todas las lecturas anteriores de Marx y, sobre todo, en su dimensión política (p. 126).

La noción de "espectro" complica de forma abismal la oposición entre vida y no vida, realidad e irrealidad. La "vida" es concebida por Henry como una dimensión de inmanencia radical antes de cualquier representación. La inmanencia es la exclusión de cualquier exterioridad, de cualquier mundo. La vida es auto-afectación sintiente de sí misma. A esta vida, Derrida (1995) le opone estas cuestiones:

> Si se integrase a la vida de dicha subjetividad viva el trabajo de la negatividad o de la objetividad, los fenómenos o, mejor, los no-fenómenos de la muerte, etc., ¿por qué obstinarse todavía en llamar a eso vida? (p. 126).

Sobre todo, a Derrida le preocupa que en el campo de la subjetividad viva sea considerada la diferencia, la consideración de la alteridad radical, que no puede ser nunca asumida en la subjetividad de una inmanencia. Marx y el comunismo son para el neoliberalismo una alteridad radical que es necesaria ser considerada, que visita de modo espectral a las sociedades neoliberales. Esta visita no puede ser reducida sólo a una lectura filosófica o a la cantaleta de una doctrina muerta, sino que es una visita que impone ser considerada en el campo político, en el proyecto de una mayor justicia. Este proyecto no puede ser abstracto, es necesario un conjunto de acciones que puedan hacer creíble el cumplimiento de la justicia; por lo tanto, en la lectura de Marx no se puede descartar la política a favor de una filosofía de la vida. La lectura de Derrida (1995) apunta a una filosofía que trasciende la vida,

apunta una filosofía de la supervivencia que acontece en la vida con el otro, en la vida con la memoria, en la vida entre la vida y la muerte, entre los muertos y los que aún están por vivir:

> Hablar de la supervivencia, pero, asimismo, comprender que la supervivencia puede hablar, y hablar de sí misma, dejar huellas o herencias más del presente vivo de su vida, plantear(se) cuestiones respecto de sí misma, en resumen, dirigirse también al otro o, si se prefiere, a otros individuos vivos, a otras "Mónadas". Para todas estas cuestiones, y ésta es nuestra hipótesis de lectura, el trabajo del espectro teje aquí, en la sombra de un laberinto cubierto de espejos, un hilo conductor tenue pero indispensable (p. 127).

El trabajo del espectro –que permite dejar hablar a la supervivencia– es también un trabajo político de la memoria, la herencia y las generaciones –no sólo las generaciones pasadas, sino también las generaciones futuras–. Si la filosofía se reduce a la vida inmanente, descarta por sí mismo cualquier proyecto político que debe trascender cualquier vida. La lectura política de Marx no puede ser descartada cuando el espectro de Marx nos visita, y se debe considerar siempre en un ámbito político si se quiere reflexionar con la responsabilidad que trasciende todo presente vivo, y que debe de hablar con respeto por la justicia de los que todavía no están vivos, de los que han muerto.

## A manera de conclusión: elementos para la discusión entre la vida y el espectro

La diferencia radical entre Henry y Derrida no sólo está en Marx, sino entre la inmanencia y la *différance*. Para Henry, la subjetividad es en principio vida afectada por sí misma, sintiente de sí misma. Para Derrida, la subjetividad es en principio alteridad, alterada por la diferencia, imposible de coincidir consigo misma. Además de esta diferencia de principio, la filosofía de Michel Henry es de inspiración cristiana y la de Derrida es de inspiración judía. Mientras que Henry interpreta en la obra de Marx una fenomenología de la vida –de los individuos reales y vivientes– y estipula una ontología del individuo, Derrida interpreta en la obra de Marx la filosofía de un espectro que nos visita en una mirada que nos interpela por una sociedad más justa; mientras que Henry interpreta a Marx como uno de los primeros pensadores cristianos de Occidente (aunque el autor de *El capital* se haya declarado como ateo), Derrida interpreta en la visita del espectro de Marx la promesa de una esperanza mesiánica como una alteridad inanticipable que establece necesariamente una relación escatológica con el por-venir (futuro no descrito, no previsto, sólo promesa sin

constatación) "El fantasma sería el espíritu diferido, la promesa o el cálculo de una remisión" (Derrida, 1995, p. 154).

Para Michel Henry la obra de Marx es una reflexión ontológica sobre la vida, una advertencia del peligro de que la vida sea tomada por las ficciones del capital, para Derrida la obra de Marx es una promesa de justicia, una diferencia radical respecto de nuestras sociedades neoliberales, el espectro de un futuro que necesariamente nos debe interrogar en la ética y en la política. Entre estas diferencias radicales, Henry y Derrida comparten al menos algunas inquietudes comunes que encuentran en la obra de Marx. Ambos filósofos ven con preocupación la fetichización de la vida en las sociedades contemporáneas. Henry describe el capitalismo como un vampiro sediento de la sangre del trabajo viviente: la vida alimenta un mundo irreal (el valor de cambio, el capital). Derrida demuestra que el verdadero espectro es la mercancía, y la vida humana se ha convertido en una mercancía más, una vida espectral. Ahí acontece la sobrevivencia contemporánea, en el carácter ficticio de la mercancía (irrealidad para Henry; fantasmatización para Derrida).

Este escenario espectral, en el que las mercancías comercian entre ellas mismas, en el que el ser humano se convierte en una mercancía más, se alimenta del trabajo humano, del esfuerzo humano, de la supervivencia o de la vida humana. Desde diferentes caminos, Marx le permite a Henry y a Derrida dar cuenta del mundo disyunto, loco, ficticio de la modernidad. El punto de coincidencia entre estas interpretaciones está en la incesante preocupación por el sufrimiento humano. Y es en este punto en donde Marx interpela una y otra vez, en la medida en que la obra de Marx es en principio una inquietud por el sufrimiento: "Ser sensible es ser sufriente (ex-perimentar). El hombre como ser sensible objetivo es un ser sufriente, y como experimenta su sufrimiento, es un ser apasionado" (Marx, 2014, p. 189).

Este fundamento de la obra de Marx (la empatía con el sufrimiento) es el punto que más le interesó a Michel Henry, quien halla en esta definición del hombre –ser sensible (es decir, con capacidad de sentir, de padecer, de sufrir, de amar)– el principio de cualquier clemencia y al mismo tiempo el principio que rechaza cualquier justicia abstracta. En esta concepción del hombre la realidad de la acción es una actividad afectiva cuyo nombre originario es el sufrimiento:

> Antes del proyecto de alimentarse, del proyecto de vestirse, está el frío, la experiencia subjetiva del malestar; después del proyecto, la actividad subjetiva concreta por la cual la vida intenta abolir sus determinaciones negativas, su "sufrimiento". ¿Después? A decir verdad, la afectividad determina inmediatamente la acción y se prolonga en ella (Henry, 2011, p. 212).

El núcleo del Marx de Michel Henry está en la sensibilidad al sufrimiento, está en el recordatorio de que la economía no es el núcleo de la existencia humana, sino la afectividad, el cuerpo sintiente, aquello que él le llama "vida". Al mismo tiempo, los espectros que Derrida (1995) describe están siempre acechándonos para mostrarnos una y otra vez el sufrimiento del mundo, la situación del otro que vive al borde de la vida, la supervivencia como la vida más legítima que existe, como ética:

> Hay que hablar del fantasma, incluso al fantasma y con él, desde el momento en que ninguna ética, ninguna política, revolucionaria o no, parece posible, ni pensable, ni justa, sino reconoce como su principio el respeto por esos otros que no son ya o por esos otros que no están todavía ahí, precisamente vivos, tanto si han muerto ya, como si todavía no han nacido (pp. 12-13).

Si bien es cierto que los regímenes marxistas ponen la cuestión polémica en relación con el proyecto político del comunismo, también es cierto que el siglo XXI necesita a Marx como una filosofía sensible al sufrimiento humano que implica una reconsideración de la vida (según Michel Henry) y una reconsideración de la supervivencia (según Derrida) que necesariamente nos pone en situación de responsables. Frente a la insensibilidad con la cual transcurre el neoliberalismo, la obra de Marx constituye en pleno siglo XXI un recurso indispensable de la reflexión filosófica y ética.

**Bibliografía**


Amis, M. (2004). *Koba, el Temible. La risa y los veinte millones*. Barcelona, España: Anagrama.

Bernstein, E. (1898). What drove Eleanor Marx to suicide. Recuperado de http://www.marxists.org/reference/archive/bernstein/works/1898/07/death-eleanor.htm

Cabrera Infante, G. (1992). *Mea Cuba*. Barcelona, España: Plaza y Janés.

Claudín, F. (1977). *La crisis del movimiento comunista*. Barcelona, España: Ruedo Ibérico.

Courtois, S., Werth, N. Bartosek, K., Paczkowski, Panne, J. L. y Margolin, J. L. (1998). *El libro negro del comunismo*. Madrid: Espasa-Calpe.

Darwin, C. (1959). *El origen de las especies*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Debray, R. (1999). *Alabados sean nuestros señores. Una educación política.* Barcelona, España: Plaza y Janés.

Derrida, J. (1995). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional* (Traducción por J. M. Alarcón y C. De Peretti). Madrid, España: Trotta.

Domínguez, A. (1982-1983). ¿Por Marx y en contra del marxismo? El Marx de Michel Henry. *Anales del Seminario Historia de la Filosofía* (Volumen III). Madrid, España: Ed. Universidad Complutense.

Enzensberger, H. M. (2009). *Conversaciones con Marx y Engels*. Barcelona, España: Anagrama.

Feuerbach, L. (2006). *La esencia del cristianismo* (Traducción por F. Huber). Buenos Aires, Argentina: Claridad.

Henry, M. (2007) *Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran* (Traducción por J. Gallo Reyzábal). Salamanca, España: Sígueme.

Henry, M. (2010). *Fenomenología de la vida* (Traducción por M. Lipsitz). Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros.

Henry, M. (2011). *Marx* (Volumen I: Una filosofía de la realidad; traducción por N. Gómez). Buenos Aires, Argentina: Ediciones La Cebra.

Lafargue, P. (1980). *El derecho a la pereza*. Madrid, España: Editorial Fundamentos.

Landowsky, J. (1952). *Sinfonía en rojo mayor. Un médico al servicio de la NKVD*. México: Editorial Arcos.

Marx, K. (1989). *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Editorial Progeso.

Marx, K. (2014). Manuscritos económico-filosóficos de Karl Marx. En E. Fromm, *Marx y su concepto del hombre* (Traducción por J. Campos). México: Fondo de Cultura Económica.

Marx, K. (2018, 2 de septiembre). Tesis sobre Feuerbach. Recuperado de http://www.ehu.eus/Jarriola/Docencia/EcoMarx/TESIS%20SOBRE%20FEUERBACH%20Thesen%20ueber%20Feuerbach.pdf

Marx, K. y Engels, F. (1967). *La sagrada familia* (Traducción por W. Roces). México: Grijalbo.

Marx, K. y Engels, F. (1974). *La ideología alemana*. Montevideo/Barcelona: Ediciones Pueblos Unidos Montevideo/Ediciones Grijalbo.

Noirot, P. (1976). *La mémoire ouverte*. París, Francia: Stock.

Revel, J. F. (2001). *La gran mascarada. Ensayo sobre la supervivencia de la utopía socialista*. México: Taurus.

Riazánov, D. (Comp.). (1976). *Karl Marx como hombre, pensador y revolucionario*. Barcelona, España: Crítica Grijalbo.

Sánchez Vázquez, A. (1981, 1 de agosto). Ideal socialista y socialismo real. *Nexos*. Recuperado de https://www.nexos.com.mx/?p=3899

Wheen, F. (2000, 13 de septiembre). El hijo ilegítimo de Marx. *El Cultural*.

Wheen, F. (2008). *Marx's das Capital: A biography*. Nueva York, Estados Unidos: Grove/Atlantic.

Wurmbrand, R. (1986). *Marx and Satan*. Illinois, Estados Unidos: Crossway Books.

# Elogio de la transgresión: el discurso crítico de Marx

*Aureliano Ortega Esquivel*[1]

Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo; que quien me comprende acaba por reconocer que carecen de sentido, siempre que el que comprenda haya salido a través de ellas fuera de ellas. (Debe, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido)
Ludwig Wittgenstein

A lo largo de casi 40 años el nombre y el pensamiento de Karl Marx fueron invocados –tanto en la academia como a través del ágora mediática– para referirse a lo "envejecido" y a lo "utópico", o bien a lo "insensato" –cuando no a lo "trágico"– al asociarlo de manera acrítica y malintencionada con ese absurdo en que se transformó el socialismo real –sin más consideraciones que las discutibles bondades del "mercado" y la apología de lo que ya es; aunque esto sea una catástrofe civilizatoria tanto o más monstruosa que aquello que se había dejado atrás–. Pues bien, durante los primeros años del siglo en curso y ante el desfondamiento, el descrédito y el comportamiento barbárico y despótico de eso que ya es –el régimen de producción capitalista en su fase decadente–, ha vuelto a mencionarse con insistencia el nombre de Karl Marx. En cuanto su obra teórica, arrojada apenas hace algunos pocos años al desván de la indiferencia o incinerada en la pira propiciatoria de la "democracia", hoy se revela como una de las escasas posibilidades de entender algo: esclarecer los sinsentidos con los que se construyen los nuevos y atroces contenidos de la realidad.

Podemos preguntarnos: ¿por qué ahora?, ¿qué es lo que puede decirnos hoy, en términos de esclarecimiento, una obra cuyas últimas páginas se escribieron hace más de 130 años?, ¿qué distingue, qué rasgos porta el presente que aun las elaboraciones teóricas de punta y galardonadas con "un Nobel" se muestran incapaces

[1] Universidad de Guanajuato.

de balbucear algo siquiera inteligente ante la crisis y ceden el escenario a aquel pensar supuestamente envejecido?, ¿qué hace que de un presunto más allá regresen algunos de nuestros más problemáticos (y emblemáticos) espectros? Una posible respuesta fue esbozada ya hace muchos años por el historiador marxista Pierre Vilar en referencia al saber histórico, cuando decía: "una sociedad en crisis prefiere no conocerse, o conocerse mal", de modo que el prematuro destierro del marxismo de las marquesinas del saber y el hacer postmodernos pudo deberse seguramente a eso: la sociedad capitalista decadente prefiere no conocerse, o conocerse mal; hecho que explicaría la primera parte del cuestionario, la que se refiere justamente a ese destierro; lo que nos llevaría casi automáticamente a la conclusión siguiente: el pensamiento de Marx significó en su momento, y mucho más allá de él, una apuesta por el conocimiento y la crítica de eso que en verdad no quiere conocerse, pero sí dominar. Siendo así las cosas, a tal dominio Marx siempre le resultó incómodo, ofensivo, peligroso.

Aunque sigue pendiente la segunda parte de nuestro cuestionario: si así fueron las cosas, ¿qué justifica y a la vez qué significa su regreso? A nuestro juicio, y en las páginas siguientes trataremos de ahondar en ello, siendo claros los motivos de su prematuro destierro, los de su inevitable retorno –bastante más oscuros– solamente pueden pensarse desde y a través del propio pensamiento de Marx; es decir, desde la comprensión profunda y crítica del hecho capitalista mismo. Porque el pensamiento de Marx es, en cierto modo, un "hijo" del capitalismo y de las formas en las que éste se comprende, o no, a sí mismo; aunque parafraseando a Rosa Luxemburgo el marxismo sea un hijo que finalmente costará la vida a su padre. Pero, por otra parte, porque el marxismo, siendo para el capitalismo también un sinsentido teórico, ya ha salido del capitalismo a través del capitalismo mismo y de su escaso y equívoco saber; porque, en rigor, el saber marxista pertenece por derecho propio a otra forma, deseada y posible, del ser social: el comunismo, una "sociedad de hombres libres" que, como en el mito, sucede con el último hijo del soberbio Cronos: se engendra, nutre y crece al socaire de su más feroz antagonista.

Con lo dicho, y al amparo del epígrafe que encabeza este texto, puede entenderse que el pensamiento de Marx se engendra, nutre y crece en el seno de la sociedad capitalista y probablemente bebe en las fuentes de su propio saber; pero no es, bajo ninguna forma, una síntesis o un resumen de ellas, por lo que tampoco son ellas "sus partes". Marx, en efecto, ha trepado por la escalera de la economía política, el pensamiento socialista y la filosofía clásica alemana; efectivamente no las ha tirado después de haber subido, aunque lo cierto sea que ha "salido a través de ellas fuera de ellas".

# I

La idea de que el pensamiento de Marx tiene como "fuentes" y "partes" integrantes a la economía política (inglesa), el socialismo (francés) y la filosofía clásica (alemana), pertenece a V. I. Lenin, aunque debe rastrearse en la estructura que, con la anuencia de Marx, Friedrich Engels dio al *Anti-Dürhing* (Engels, 1968). En principio, fue desarrollada en dos textos escritos por el revolucionario ruso hacia 1913 con fines de divulgación (Lenin, 1976, 1980), y aun cuando la canónica en la que se convirtió posteriormente el llamado marxismo-leninismo la hayan transmutado en verdad casi escolástica, el hecho es que no porta mucho más sentido que aquel que le confiere su intención original: dar noticia al proletariado ruso de algunos apuntes biográficos de Marx y destacar algunas de sus ideas emblemáticas. En rigor, la idea y la intención de Lenin no faltan a la verdad, pero es justo reconocer que esa no es toda la verdad. Es decir, es preciso señalar que en el desarrollo del pensamiento de Marx aquello que obra en calidad de "fuente", en caso de que en sentido estricto así lo fuera, no es necesariamente "parte". En primer término, porque eso que podemos llamar "el pensamiento de Marx" y, por lo tanto, eso que con base en aquel llamamos "marxismo", no tiene ni puede tener partes, ni éstas, contemporáneamente, ser sus fuentes si unas y otras no lo son en un sentido completamente diferente a un improbable "desarrollo" o una dudosa "síntesis" (Lenin, 1976, p. 77).

Examinemos lo que de verdad aporta la idea de Lenin. Como es sabido, y por confesión propia, los estudios universitarios del joven Marx estuvieron encaminados en principio hacia la jurisprudencia, aunque muy pronto éstos hayan sido abandonados en favor de la filosofía y la historia (Marx, 1973, p. 7). Habiendo obtenido el doctorado con una disertación sobre la filosofía materialista de Epicuro y ante la necesidad de ganarse la vida, Marx ingresa como redactor y articulista al periódico liberal-republicano la *Gaceta Renana*, para la que se "ve obligado" a pronunciarse sobre los llamados "intereses materiales" y las cuestiones económicas: el librecambio, el proteccionismo, los robos de leña y las condiciones de vida de los cultivadores de Mosela. Contemporáneamente, siempre por vía de su propio dicho, escucha "un eco debilitado, por decirlo así, filosófico, del socialismo y el comunismo francés" (Marx, 1973, p. 8) con lo que tenemos, en el mismo cuadro: sus estudios filosóficos –bajo la égida del Hegel y la filosofía clásica alemana–, problemas de índole económica propios de su provincia y tiempo, y "ecos" del socialismo francés. Pero sucede que de todo ello Marx apenas sabría algunos temas, con cierto dominio, de historia, filosofía y de filosofía hegeliana, siendo en las otras dos materias un perfecto neófito. Pero la ignorancia se supera con el estudio y en unos cuantos años, hacia 1844, Marx ya conoce y critica las tres presuntas fuentes

de su futuro pensamiento, y basta: hasta aquí llega lo que de verdadero tiene la metáfora de Lenin. Porque desde el momento en el que se introduce en escena la fuerza de la crítica, aquellas primitivas fuentes dejan de serlo para transformarse en blanco de la misma: Marx empieza a "salir a través de ellas fuera de ellas". Pero no está solo. En la universidad, Marx conoció a Friedrich Engels, otro joven filósofo proveniente de una rica familia de industriales que en los años decisivos de su formación le compartió dos intervenciones sobre las que el autor de *El capital* dispuso sus primeras tentativas crítico-conceptuales: en primer lugar el artículo "Bosquejo de una crítica de la economía política", que en palabras de Marx es un "genial esbozo de una crítica de las categorías económicas" y, en segundo, el manuscrito de un texto "sociológico" que contribuyó a subrayar su vocación comunista: *La situación de la clase obrera en Inglaterra*.

A partir de entonces, el desarrollo intelectual y político de ambos pensadores discurre por la misma vía crítica y comparte los mismos objetivos revolucionarios. Aparentemente, hacia fines de 1845, año en el que se publica el texto de Engels sobre los obreros ingleses, nada hay de nuevo sobre la condición de "fuentes" que se presume en las ciencias económicas, la filosofía y el socialismo, excepto el ser, contemporáneamente a su concienzudo estudio, objeto de una crítica sistemática y tenaz. Sin embargo, algo en lo profundo va a cambiar respecto de ellas; puesto que algo ha cambiado ya, radicalmente, en la posición de discurso de nuestros pensadores.

Durante el año anterior, 1844, Marx (1970a) trabajó intensamente en la redacción de un texto que a la postre quedó inconcluso e inédito, el que ahora conocemos como *Manuscritos de economía y filosofía*. Hacia la primavera del año siguiente, y reunidos en Bruselas, Marx y Engels emprendieron la tarea de

> elaborar en común nuestros puntos de vista para contrastarlos con los conceptos ideológicos de la filosofía clásica alemana; en realidad, saldar cuentas con nuestra conciencia filosófica anterior (Marx, 1970a, p. 8).

Fijemos la atención en ese "saldar cuentas con nuestra conciencia filosófica anterior" porque tras ese comentario, aparentemente circunstancial, se esconde en realidad toda una revolución teórica y, con ella, el conjunto de emplazamientos teórico-discursivos en cuyo despliegue la crítica emprendida unos años atrás se convierte en franca trasgresión. Esto es: en el abandono definitivo del horizonte de aprehensión y expresión cognoscitivas en el que se disponen la filosofía clásica alemana, la economía política inglesa y el socialismo francés y su relevo por un discurso aparte, por otra cosa.

En realidad se trata de un nuevo horizonte de aprehensión y expresión cognoscitivas capaz de percibir, pensar y hablar de la realidad en términos irreductibles al primero. Para decirlo de otro modo: en el curso de 1845 Marx y Engels abandonaron definitivamente el ámbito y la impronta del discurso teórico burgués y dispusieron los cimientos de lo que, desde entonces, conocemos como discurso teórico comunista, o para usar el término por todos conocido: del marxismo. Decir en qué consisten esa transgresión y esa irreductibilidad será el objeto de las siguientes partes de este texto.

## II

Escribimos líneas arriba que habría que fijar la atención en lo escrito por Marx en 1859 respecto de "ajustar cuentas con nuestra conciencia filosófica anterior" porque, en una primera lectura, parecería que se trata únicamente de terminar de romper con el hegelianismo que él y Engels profesaron en sus años de estudios, y que, a través de la lectura crítica de la obra de Feuerbach y de la dilatada y agria discusión sostenida durante varios años con sus antiguos profesores y condiscípulos "jóvenes hegelianos de izquierda", Hegel y su herencia deberían ser desterrados de su horizonte discursivo, de su "conciencia filosófica". Sin embargo, las cosas parecen ser mucho más complejas, porque para Marx y Engels esa "conciencia", en el curso de los años 1844 y 1845, no se articulaba más en términos exclusivamente filosóficos, sino abarcaba el espectro completo de sus "fuentes", ya que al reunirse en la primavera de ese último año en Bruselas y "elaborar en común sus puntos de vista" lo que en realidad estaban haciendo era establecer los fundamentos de lo que en otro momento Marx –afirmando previamente que él reconocía la existencia de una sola ciencia– llamó "la ciencia de la Historia". El resultado de ese trabajo conjunto "recogido en dos gruesos volúmenes en octavo" y finalmente "abandonado a la roedora crítica de los ratones" llevaba por título *La ideología alemana*, y su primer capítulo, dedicado a Feuerbach, fue destinado por sus autores justamente al tratamiento materialista de la historia (Marx y Engels, 1973, pp. 15-90).

El hecho de escoger el nombre de una de las disciplinas más antiguas, Historia, para significar el resultado de su nueva conciencia filosófica parecería en principio algo confuso si, por una parte, perdemos de vista que esa nueva ciencia en sentido estricto ya no era filosofía ni economía política ni lo que de teoría podría haber portado el discurso socialista, aunque de todas formas debería ser reconocida con un nombre, y con mayor razón si, por otra parte, olvidamos que eso que todavía hoy conocemos como los "elementos fundamentales de la concepción materialista de la historia", ilustraba una ruptura radical y definitiva con el conjunto del saber

económico, social, histórico, político y filosófico burgués; es decir, ese saber que de sí misma había construido a lo largo de los últimos 300 años la Modernidad: fachada ideológica del régimen de producción económica, articulación social y dominio ideológico-cultural burgués-capitalista, el que para hacerse presentable había revolucionado el espectro completo del conocimiento a partir de la reconfiguración total de su episteme y la reorganización, en atinada tónica burguesa, de los estudios universitarios.

Es justo en este marco que el esfuerzo teórico de Marx y Engels cobra su más elemental y prístino sentido: no se trataba de abandonar el barco de cierta "conciencia filosófica anterior" para trepar a otro solamente porque los filosofemas posthegelianos, los enunciados de la economía política o los "ecos" del socialismo francés ya no satisfacían las expectativas intelectuales de nuestros pensadores, sino mostrar que aquellos eran del todo inhábiles para montar sobre sus cansados lomos el saber que con urgencia requería la revolución: ya que en el curso de esos mismos años, además de estudiar, asimilar y tratar de superar teórica y discursivamente los límites, los no dichos y los despropósitos del discurso teórico burgués, Marx y Engels se habían convencido de que el único camino que quedaba abierto a los desposeídos en la lucha por sus derechos más elementales era una profunda y radical revolución social, y que de "las armas de la crítica" era imperativo emprender el tránsito hacia "la crítica de las armas"; en unos cuantos años los dos jóvenes filósofos se habían hecho comunistas.

El sentido profundo de ese *tour de force* teórico-crítico solamente puede mostrarse en plenitud a partir de nuestro último señalamiento, y entonces todo lo dicho se desplaza hacia el ámbito de la política, de la lucha por el poder político de clase. Finalmente, el haberse tenido que hacer cargo, años atrás, del problema de los robos de leña o las desesperadas condiciones de vida de los vinateros pobres del Mosela, o bien observar en las fábricas de Manchester y en las barracas de los proletarios las condiciones reales de existencia del sector más depauperado de la sociedad inglesa, habían llevado a los filósofos Marx y Engels a una preocupación de orden social, así que decidieron alistarse en una lucha que debería poner fin a todo eso, una lucha cuyo objetivo era la implantación de un régimen económico, político y social que adoptaba como máxima la construcción de una sociedad de hombres libres: el comunismo, y con ello su decidida participación en la expresión práctica de ese anhelo y de esa lucha: el movimiento comunista.

Sin embargo, el movimiento comunista, aun siendo desde años atrás dirigido por "el sector más resuelto de los partidos obreros" compartía con sus organizaciones hermanas la carencia de un saber y un discurso sólidos, fruto del conocimiento cierto y profundo del terreno en el que luchaban, lo que se hacía extensivo hacia

la forma y el sentido que debían adoptar sus objetivos inmediatos, sus acciones y su proyecto de transformación revolucionaria. Con la atención puesta en primera instancia en Alemania y en el carácter de urgencia que ahí había adquirido la discusión sobre el socialismo y el comunismo –dado que "la revolución" era un tema que rondaba insistentemente sobre las cabezas más lúcidas y sobre las conciencias más audaces de la izquierda intelectual y política alemana–, cuando Marx y Engels se reúnen en Bruselas la parte política de sus objetivos están claros: ya no se trata solamente de "ajustar cuentas" con la filosofía hegeliana, sino también, y quizá principalmente, con el incipiente y vacilante pensamiento socialista europeo. Es por ello que en el verano de ese año viajan a Londres y establecen contacto con William Weitling, líder de la Liga de los Justos –embrión de la Liga de los Comunistas– lo que a su vez detona la febril tarea de fundar una red de comités de correspondencia comunistas a lo largo y a lo ancho de toda Europa. No es posible saber cuándo y en qué circunstancias en el curso de esos agitados meses escribió Marx en su carnet de notas las escasas páginas en las que resumió las ideas básicas de su "nuevo materialismo", pero es un hecho que ahí, en el breve texto que conocemos como las *Tesis sobre Feuerbach*, están esbozados los cimientos sobre los que se construirán, paso a paso, el saber teórico y la impronta práctica que hasta el día de hoy distinguen y separan radicalmente al comunismo y a las ideas de Marx de todo saber y hacer que se allanan a lo que ya es.

## III

Generalmente, cuando se aborda el análisis de la *Tesis sobre Feuerbach* (Marx, 1973, pp. 665-668) se parte del hecho de que se trata de un documento filosófico, específicamente epistemológico. En todo caso, el objeto central de las observaciones críticas de Marx es el materialismo de Feuerbach, y el materialismo es incontestablemente una postura filosófica. Sería muy audaz negar ese hecho o sostener neciamente que se trata de otra cosa a partir de las observaciones extra filosóficas de Marx acerca de la educación, la familia terrena y la sagrada familia, sus pronunciamientos sobre la praxis revolucionaria y la denuncia, en talante activista, de los filósofos, quienes no han terminado de abandonar la caverna de Platón. Sin embargo, a lo largo de todo el año previo a la redacción de las *Tesis* las lecturas de Marx no lo han sido sobre filósofos, sino de economistas. De hecho, después de la redacción de la *Crítica de la filosofía del derecho* de Hegel –un claro contrapunto con las ideas de Hegel sobre el derecho y la economía política– y de la *Crítica de la dialéctica hegeliana y de la filosofía de Hegel en general* que agrega a los *Manuscritos*, Marx no ha hecho sino estudiar a economistas (Rubel, 1972, p. 24).

Si a lo dicho sumamos nuestros señalamientos sobre la actividad política de Marx y su participación en el debate socialista, las cosas tienden a clarificarse: el movimiento comunista, o mejor, el discurso teórico de los comunistas y la posible guía de la acción práctica del proletariado revolucionario requieren ambas, y contemporáneamente, de saberes e ideas que no provienen –porque, como después sabremos, no pueden provenir en su estado y constitución actuales– ni de la filosofía ni de la economía política ni de las doctrinas socialista por sí mismas: pero tampoco de su presunta pero imposible síntesis. Ya que el punto sobre el que Marx dispone las cosas a la hora de las *Tesis* es este: no es posible construir un saber capaz de soportar las insignias de la revolución proletaria con los materiales y las herramientas teóricas y discursivas con las que se construyen las determinantes del dominio burgués. Y la filosofía, la economía política y aun el discurso socialista en su estado actual; es decir, en modo utópico, son ejemplos eminentes de discursos afirmativos, e incluso apologéticos, del estado de cosas que aquellas perciben y comedidamente glosan: el dominio burgués.

Si en algún momento del proceso formativo del marxismo fue necesario un corte epistemológico fue precisamente entonces. Pero dicho corte no lo fue entre las primitivas ideas liberal-republicanas de Marx y Engels y sus nuevas ideas comunistas, ni entre una conciencia meramente ideológica y un conocimiento propiamente científico de la realidad histórico-concreta, sino entre todo un horizonte de aprehensión teórica-discursiva consistente con el modelo de racionalidad que a lo largo de varios siglos habían ensayado con creciente éxito el conocimiento y la ideología burguesas y el que, para enfrentarlo, reclamaba con urgencia el conocimiento y la ideología revolucionarias. Es decir, un corte en el espacio justo en el que un discurso teórico cobra sentido y adquiere racionalidad; un espacio, propiamente un dispositivo epistemológico (de ahí que se consideren las *Tesis* un fragmento de discurso filosófico), que permite que esas partes discretas que bajo su impronta se perciben de la realidad –y, sobre todo, lo que después de su examen sistemático y metódico, se dice acerca de ellas–, adquiera la condición de objetivo o verdadero. No es pues la forma y mucho menos el contenido explícito de aquellas tres disciplinas lo que debe ser dejado atrás por el discurso revolucionario, sino precisamente ese conjunto limitado de principios y postulados epistémicos que les dan sentido y consistencia de verdad.

Aquí radica la inobjetable centralidad de las *Tesis sobre Feuerbach*, porque aun siendo la filosofía el espacio teórico en el que a través de un largo y complejo proceso de destilación finalmente se han propuesto aquellos principios racionales, es el conjunto del saber y de las prácticas teórico-discursivas desarrolladas bajo el patrocinio de la Modernidad el que, en el seno de su propio quehacer, las ha generado

y “puesto a punto” paulatina y dilatadamente, al tiempo, al mismo tiempo, que la filosofía, como suma de la racionalidad de todo horizonte histórico, las ha dotado de “verdad”.[2]

En efecto, la filosofía puede aparecer como la primera estación de la revolución teórica que emprende Marx en esos años porque ésta –especialmente en las manifestaciones más acabadas de la llamada “filosofía clásica alemana”, pero no sólo en ella–, ha llevado a su desarrollo máximo el pensamiento específicamente moderno, imponiendo su huella; es decir, aquellos principios racionales que garantizan que lo conocido y dicho por el conjunto de las ciencias sea conocido y dicho “con verdad”, a todo saber específico y puntual. Y lo ha hecho a través de un dispositivo epistemológico escindido y aparentemente contradictorio, aunque complementario: en primer término el principio epistémico que, bajo el nombre de materialismo, se fundamenta en la idea de que todo sentido que pueda imputarse a lo real y, por lo tanto, toda aprehensión cognoscitiva de lo real y toda la objetividad que pueda presumirse en ello, parte de la plena exterioridad de un “objeto” que “la mente”, a través de sus facultades sensibles y de su capacidad de asociación, es capaz de captar, ordenar y finalmente conocer. En segundo lugar, el principio reconocido expresamente como idealismo, consistente en una concepción de la objetividad en la que ya no el objeto, sino el “sujeto”, a través de sus propias y absolutas facultades aprehensivas y sus capacidades ordenadoras, establece las condiciones determinantes de su captación

---

[2] Al respecto escribe Louis Althusser conservando, empero, un dejo de ironía: “Si la filosofía experimenta la necesidad, o mejor aún, se encarga de hablar y de consignar lo que tiene que decir en tratados separados identificables, es porque considera –en su íntima convicción histórica– que tiene una tarea irremplazable que cumplir. Esta tarea es decir la Verdad sobre todas las prácticas e ideas humanas. La filosofía considera, en su íntima convicción histórica, que nada ni nadie puede hablar en su nombre, y que si ella no existiera al mundo le faltaría su Verdad. Porque para que el mundo exista es preciso que la Verdad sea dicha. Esta verdad es el logos, o el origen, o el sentido. Y como existe una identidad originaria entre el logos y el decir (entre logos y *legein*, entre Verdad y discurso); dicho de otra manera, como la existencia específica del logos no es la materialidad o la práctica o cualquier otra forma, sino el decir, la voz, la palabra, por esto, para hacer conocer el logos, consiguientemente, la Verdad, sólo hay un medio, la forma del discurso. Esta intimidad entre el logos y el decir hace que la Verdad, el logos, sólo pueda ser encerrado o recogido y ofrecido enteramente en el discurso de la filosofía. […] Por lo tanto, está claro que su discurso no es un medio ni un intermediario entre ella y la verdad, sino que [la filosofía] es la presencia misma de la Verdad como logos” (Althusser, 1980, p. 12).

y, a la postre, de todo el proceso de su conocimiento. Frente a tales posturas y al tipo específico de proceso cognoscitivo que permiten, Marx no realiza una imposible síntesis, sino un cambio radical de horizonte. Leamos la Tesis I sobre Feuerbach en la versión barroca de Bolívar Echeverría (1975):

> La principal insuficiencia de todo el materialismo tradicional (incluido el de Feuerbach) es que [en él], el objeto I, la realidad, la materialidad, sólo es captada bajo la forma del objeto II o de la intuición sensible; y no como actividad humana material, [como] praxis; no subjetivamente. De ahí que, en oposición al materialismo, el aspecto activo [haya sido] desarrollado de manera abstracta por el idealismo –el cual, naturalmente, no conoce la actividad real, material en cuanto tal. De ahí [:de la insuficiencia de su materialismo] que [Feuerbach] en La esencia del cristianismo, sólo considere al comportamiento teórico como el auténticamente humano, mientras la praxis sólo es captada y fijada en su forma suciamente judía de manifestación. De ahí que no comprende la significación de la actividad “revolucionaria”, “crítico-práctica” (pp. 48-49).

De acuerdo con Marx, en su modalidad materialista, y de algún modo la que en Inglaterra se cultiva con el nombre de empirismo, presentan como limitación y defecto principal el que en ellas el proceso cognoscitivo –ya tradicionalmente conceptualizado por el pensamiento moderno como la relación sujeto-objeto–, el objeto que en plena exterioridad capta la intuición sensible, por una parte se confunde con su representación mental, mientras por otra se asume como sustrato material siempre ya dado y preexistente a toda relación, dando paso al materialismo absoluto, como el de los filósofos franceses del siglo XVIII (Holbach, La Mettrie, Diderot), al objetivismo de los empiristas ingleses (Locke, Hume) o finalmente, al materialismo metafísico de Feuerbach, los que convierten al sujeto en un simple receptor, en una “tabula rasa” en la que se excluye toda actividad que no sea “sensible-asociativa”; es decir, puramente receptiva, o bien, y en el extremo, la que se asimila al intercambio específicamente mercantil –a la manera “suciamente judía” de práctica social, como señala Marx en la Tesis I–. Por su parte, el idealismo, que sí desarrolla la “parte activa” de la relación sujeto-objeto; es decir, que considera que el sentido de la realidad es resultado de una actividad, de un proceso de constitución, traiciona ese “lado activo” deformando y mistificando justamente el valor y peso de la acción del sujeto, quien a través de las “facultades” puras del entendimiento, desde la trascendentalidad dis-pone por completo del control sobre la forma y el sentido con el que es posible hacerse cargo de un objeto dado.

> La inconsecuencia del discurso idealista-racionalista consiste, pues, en que se desdice del principio en el que se sustenta, al presentarlo de manera menguada y unilateral; en que reduce la noción de objetividad a la de un proceso emanado del acto en que el sujeto "pone" al objeto (Echeverría, 1975 p. 52).

Motivo por el que tampoco el idealismo "conoce la actividad material en cuanto tal".

El caso es que, ya entonces, Marx tiene suficientemente claro que el conjunto de los conocimientos que se ponen en juego a la hora de pensar en la clase de discurso teórico que conviene a la revolución comunista eventualmente corren el peligro –como lo muestran el mismo Feuerbach, sus antiguos correligionarios jóvenes-hegelianos o los economistas– de ser avasallados por las limitaciones epistémicas del idealismo o el materialismo. Es decir, en su estado actual y más desarrollado, la filosofía, la economía política y el pensamiento socialista permanecen entrampados en uno u otro de aquellos dispositivos epistémicos porque sus postulados y principios racionales son inequívocamente materialista-empiristas, como la economía política y buena parte del socialismo francés, o son idealista-racionalistas, como lo muestran la mayoría de los historiadores o bien, y especialmente, esa forma de la filosofía clásica alemana que, bajo en nombre de dialéctica, evidentemente conviene a un discurso que pretende captar y comprender la realidad como proceso, en su devenir y en sus transformaciones, pero que todavía no asume que ese devenir y esas transformaciones no son efecto del desenvolvimiento de una "idea", sino de la praxis transformadora de los hombres.

Es ahora posible regresar a la afirmación de que Marx, a diferencia de Wittgenstein, si bien ya ha salido del saber burgués a través de su propio saber burgués, en ninguna forma "tira la escalera después de haber subido"; es decir, Marx no va a abandonar nunca el estudio y la crítica de la filosofía, la economía política o las formas utópicas del socialismo porque éstas –como lo muestra el hecho de que sus últimos trabajos se refieran a un tratado de economía política y a los documentos básicos de una plataforma político-partidista (el *Tratado de economía política* de Adolf Wagner y el programa de la socialdemocracia alemana adoptado en el congreso de Gotha), o bien que a punto de acometer la redacción final de *El capital* se haya tomado el trabajo del releer las más de 700 páginas de la *Lógica* de Hegel–, no dejan jamás de ser su referente, sus fuentes si se quiere. Pero lo que sí hace es criticar radicalmente sus limitaciones, y lo hace mudando por completo de postulados y principios, los que ahora articula en torno a un novedoso e inédito dispositivo epistemológico que, por lo pronto y a falta de un nombre definitivo, debe conservar

contemporánea y firmemente articulados en uno y el mismo horizonte de aprehensión y expresión cognoscitivas: el materialismo, la dialéctica y la historia.

## IV

Ya hemos dicho por qué, aun cuando los estudios que más importaban a Marx en esos días eran los relativos a la economía política y en lo inmediato sus preocupaciones prácticas giraban en torno a la construcción de un movimiento comunista en Alemania, le era imprescindible "ajustar cuantas con su conciencia filosófica anterior". Igualmente, hemos señalado en qué términos opera la crítica de Marx cuando se refiere a las limitaciones de materialismo y a las inconsecuencias del idealismo. Ahora es preciso abordar las formas en las que Marx ensaya y propone alternativas. O si se quiere, de las opciones que se ofrecen a su discurso crítico ante los pendientes de la transformación revolucionaria de la realidad. Lo primero que aparece en el horizonte es, justamente, el saldo de la crítica: el discurso teórico de los comunistas no puede resolver sus pendientes revolucionarios mientras no eluda por completo las limitaciones y las inconsecuencias del discurso teórico burgués; pero lo aparentemente paradójico es que lo único con lo que cuenta es con las herramientas que le proporciona el discurso teórico burgués. Es claro, asimismo, que una sencilla "síntesis" no basta, porque solamente sumaría debilidades e inconsistencias, por lo que se ve precisado tomar una resolución: hay que llevar a cabo algunas transgresiones, es preciso llevar adelante su programa a partir del mal uso o el uso defectuoso de las herramientas que le proporciona el conjunto de sus "fuentes": el discurso teórico burgués.[3]

Por supuesto, ni Marx ni Engels conciben lo que están llevando a cabo como un ejercicio fraudulento ni entienden su quehacer teórico como un engaño. Simplemente llevan al límite, o mejor, ponen en crisis una forma de racionalidad que en su consistencia actual no les permitiría siquiera pensar objetivamente, o "con verdad", los términos en los que se piensa una revolución. El saber burgués, como lo demostrará fehacientemente Marx en su crítica de la economía política, solamente es capaz de decir una sola clase de "verdad", la que habla a favor de su dominio, siendo completamente refractario a cualquier otra alternativa. Porque el dispositivo epistemológico del que parte y en el que fundamenta racional y objetivamente su "verdad" no es efecto de una elección autónoma, sino de la heteronomía radical en la que se configura y mueve la propia sociedad burguesa, con la que se corresponde plenamente; los límites del principio epistemológico que disponen la realidad bur-

---

[3] Estas expresiones, sinónimos de transgresión, pertenecen a Bolívar Echeverría (1986). Véase "Definición de discurso crítico".

guesa como dotada de sentido son absolutamente consistentes con las contradicciones reales del régimen capitalista de producción y reproducción social. Tal como lo señalaron Marx y Engels (1973) en *La ideología alemana*, bajo el dominio hegemónico del capital todo habla a favor de ese dominio y de su reproducción ampliada.

> Al burgués le es tanto más fácil demostrar con su lenguaje la identidad de las relaciones mercantiles y de las relaciones individuales e incluso de las generales humanas, *por cuanto este mismo lenguaje es un producto de la burguesía*, razón por la cual, lo mismo en el lenguaje que en la realidad, las relaciones del traficante sirven de base a todas las demás (p. 266. Cursivas propias).

De ahí que, de hablar "con el lenguaje del traficante"; es decir, de continuar hablando con el mismo lenguaje que la filosofía, la economía política y el socialismo utópico, de no romper con aquel dispositivo que, en lo profundo, en forma misma del lenguaje expresa el dominio del capital, de no transgredirlo, de no hacer mal uso de él, Marx y Engels hubieran quedado ellos mismos entrampados en el juego; en una simple representación, así fuera crítica, de lo que ya es. Pero, ¿en qué consiste este "mal uso"? Ya dijimos algo a ese respecto: Marx no sólo critica los límites y los no dichos del discurso teórico burgués, sino lo pone en crisis, lo descoyunta, denuncia la presunta objetividad y universalidad de su "verdad" como parcial, abstracta, limitada, y lo hace, en principio, con sus mismas armas.

## Crítica de la filosofía

En cuanto a la crítica de la filosofía –en el caso de que se tratara sólo de la filosofía, lo que como ya vimos no es así por representar ésta un dispositivo epistemológico sobre el que se despliega y funda la objetividad de todo el conjunto del saber moderno–, al paso que Marx denuncia sus insalvables limitaciones formula algunos principios que, desde su misma enunciación, transgreden, resultan antagónicos y acaso irreductibles a aquel dispositivo. En una apretada síntesis podemos enunciarlos así: si el discurso teórico comunista quiere, por una parte, burlar el cerco que naturalmente la racionalidad burguesa le impone y, por otra, configurarse como verdadera alternativa radical y contrapuesta al discurso teórico burgués.

*1.* Debe sustentarse en la aprehensión teórica de la objetividad como proceso, como praxis en la cual la relación sujeto-objeto no se reduce a un simple "reflejo" (como en el materialismo) o a una construcción trascendental y metafísica (como en el idealismo), sino concebida como proceso básicamente material; esto es, debe entender la realidad, y toda traza de sentido que pueda reconocerse

en ella, como efecto de un relación práctico-concreta, propiamente "metabólica" entre el hombre y la naturaleza.

2. Debe, asimismo, entender esa relación, ese intercambio metabólico, como un proceso no sólo material, sino también incontestablemente histórico; es decir, como un proceso situado en las coordenadas de un espacio-tiempo inmanentes y concretos cuya factualidad y desarrollo puedan ser constatados "con el rigor de las ciencias naturales".
3. Debe recobrar el sentido transgresor y propiamente revolucionario de la consideración dialéctica de la objetividad, "porque [la dialéctica] en la inteligencia y explicación positiva de lo que existe abriga a la par la inteligencia de su negación, de su muerte forzosa; porque crítica y revolucionaria por esencia, enfoca todas las formas actuales en pleno movimiento, sin omitir, por tanto, lo que tiene de perecedero y sin dejarse intimidar por nada" (Marx, 1972, p. XXIV), configurándose, con la inclusión de este último elemento, como un discurso materialista, histórico y dialéctico.
4. Finalmente, y quizá sea éste el supuesto más difícil y controversial del nuevo discurso teórico comunista: éste debe asumirse como momento teórico del movimiento comunista mismo, al tiempo que se concibe como efecto del movimiento comunista real; es decir, debe aplicarse a sí mismo las condiciones de su propia "verdad" al concebirse, en tanto teórico, como discurso materialista, histórico y dialéctico, entendiendo lo teórico como momento de una práctica, la práctica revolucionaria de los comunistas, lo que lo define asimismo como histórico, o sea, situado en un contexto y un tiempo dados: "Las tesis teóricas de los comunistas no se basan en modo alguno en ideas y principio inventados o descubiertos por tal o cual reformador del mundo. No son sino la expresión de conjunto de las condiciones reales de una lucha de clases existente, de un movimiento histórico que se está desarrollando ante nuestros ojos" (Marx y Engels, s/f, p. 45). Con lo cual su "verdad" no se prueba sino en la lucha misma: "El problema de si al pensamiento humano le corresponde una verdad objetiva no es una cuestión de la teoría sino una cuestión práctica. En la praxis debe el hombre demostrar la verdad, esto es, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento" (Marx, 1973b, p. 666).

A partir de ello podemos afirmar que tanto lo propuesto por Marx y Engels (1973) en el primer capítulo de *La ideología alemana* y por Marx (1973b) en la *Tesis sobre Feuerbach* –incluso cuando se trata de un programa, de algo que todavía estaría por llevarse a cabo– aún es, pero está en tránsito de ya no ser filosofía. Es filosofía porque su asunto es la discusión sobre los principios racionales que, como sustrato

del conocimiento verdadero, convienen al discurso teórico comunista. Pero ya no es filosofía porque la filosofía, como sostiene la Tesis XI, se ha dedicado a contemplar el mundo, cuando de lo que se trata es de transformarlo. Aunque hay que tener claro lo siguiente: aplicados los principios esbozados por Marx a la filosofía como tal, lo que realmente sostienen es que ésta, a pesar de su vicio "contemplativo", a lo largo de toda su existencia no ha dejado de participar, de una manera especialísima, en las grandes transformaciones históricas. Y aquí está la clave dialéctica de ese ser y no ser: la filosofía no es sino "su tiempo atrapado en pensamientos" (Hegel/Adorno), pero su tiempo es siempre un tiempo histórico. Lo que despoja a la filosofía de su vicio contemplativo es el autoconocerse en posesión de una fuerza transformadora; conocimiento que, sin embargo, en su condición actual no puede provenir de ella misma, sino de sus tratos y contratos con la historia concreta y con la praxis real. Los compromisos de la filosofía después de la filosofía no pueden serlo solamente con el conocimiento positivo de la historia ni con "la consideración pensante de la misma", como quería Hegel, sino con la historia asumida como proceso en el que, única y exclusivamente a través de la praxis, el pensamiento y su verdad cobran sentido y poderío transformador.

### Crítica de la economía política

Como segundo ejemplo de la transgresión marxiana podemos introducir aquí el tratamiento crítico que desde muy pronto presenta como blanco la economía política. Citamos a Marx (1970a) en extenso:

> Hemos partido de las premisas de la Economía política. Hemos aceptado su lenguaje y sus leyes. Hemos dado por supuestas la propiedad privada, la separación del trabajo, el capital y la tierra, el salario, la ganancia del capital y la renta del suelo, la división del trabajo, la competencia, el concepto del valor de cambio, etcétera. A base de la Economía política misma y con sus propias palabras, hemos demostrado que el obrero degenera en mercancía, que la miseria del obrero se haya en razón inversa al poder y a la magnitud de su producción, que el resultado necesario de la competencia es la acumulación del capital en pocas manos y, por tanto, la pavorosa restauración del monopolio y, por último, que se borra la diferencia entre capitalista y terrateniente y entre campesino y obrero fabril, dividiéndose necesariamente toda la sociedad en dos clases: la de los propietarios y la de los obreros carentes de toda propiedad
>
> La economía política arranca del hecho de la propiedad privada. Pero no la explica. Cifra el proceso material de la propiedad privada, el proceso que ésta recorre en la realidad, en formas generales y abstractas, que luego considera como

> leyes. Pero no comprende estas leyes o, dicho de otro modo, no demuestra cómo se derivan de la esencia de la propiedad privada. La economía política no nos dice cuál es la razón de que se escindan el trabajo y el capital, el capital y la tierra. Cuando, por ejemplo, determina la relación que media entre el salario y la ganancia del capital, considera como fundamento último de esta relación el interés capitalista; es decir, da por supuesto lo que se trataba justamente de demostrar. Y lo mismo ocurre con la competencia, en todas sus manifestaciones. Se la explica por circunstancias de orden externo. Pero la economía política no nos dice para nada hasta qué punto estas circunstancias externas y aparentemente fortuitas son simplemente la expresión de un desarrollo necesario. Ya hemos visto cómo hasta el mismo cambio se le antoja un hecho fortuito. Los únicos engranajes que el economista pone en movimiento son la avaricia y la guerra entre avariciosos: la competencia (pp. 103-104).

La primera crítica que Marx endereza en contra de la economía política –y conste que se trata de un texto temprano, muy temprano–, es que ésta da por supuesto justamente lo que como ciencia de la riqueza debería explicar. Porque todos y cada uno de los fenómenos sociales y económicos que Marx enlista, mismos que conforman el "programa científico" de los economistas, aparecen en sus desarrollos únicamente en su "abstracción" y "generalidad"; es decir, como si los mismos fueran ajenos a la historia. Por tanto Marx se pregunta, antes de otra cosa y ante el silencio de los economistas, por qué existen esos fenómenos, cuál es la materia y el sentido del proceso histórico que los ha engendrado, cuál puede ser el sustrato real que los emparenta a todos; finalmente, bajo qué clase de horizonte cognoscitivo aquellos los enfocan, dado que evidentemente los describen, pero no los explican. Esa falta sustantiva se origina, de acuerdo con el diagnóstico de Marx, en que el saber de la economía política se fundamenta en un principio epistemológico cuyas limitaciones ya han sido expuestas a la crítica: el empirismo en su versión escocesa. A lo que suma, justamente porque en su despliegue es congruente con dicho principio, varios errores metodológicos complementarios que, al fin, la van a hacer tendencialmente hábil para describir el hecho capitalista y sus pormenores, pero completamente inhábil para explicarlo.

Si hemos de dar crédito a Foucault (1974, pp. 164-198), quien debe haber leído a Marx, pero no lo cita, la "riqueza" se convierte en objeto de una ciencia especial, la economía, en el curso de los siglos XVII y XVIII. Lo hace, además, contemporánea y solidariamente con el surgimiento de otras dos ciencias: la lingüística, que se ocupa del objeto "sentido" (en el marco de la novedad objetual del habla/discurso) y de la biología, que se articula en torno del objeto "vida". Escribe Foucault (1974):

> El orden de las riquezas, el orden de los seres naturales se instauran y descubren en la medida en que se establecen entre los objetos de la necesidad, entre los individuos visibles, sistemas de signos que permiten la designación de las representaciones entre sí, la derivación de las representaciones entre sí, la derivación de las representaciones significativas con relación a las significadas, la articulación de lo representado, la atribución de ciertas representaciones a ciertas cosas. En este sentido, puede decirse que, para el pensamiento clásico, los sistemas de la historia natural y las teorías de la moneda y el comercio tiene las mismas condiciones de posibilidad que el lenguaje mismo (p. 201).

En rigor, a lo que Foucault alude es al proceso en cuyo curso la razón calculística en cuanto tal; esto es, el ordenamiento del mundo natural –y con ello su representación y su cognoscibilidad, cifrados desde el inicio de la Modernidad única y exclusivamente en el número y la forma, la matemática y la geometría–, debe ceder cierto espacio dentro del concierto de las ciencias a nuevos objetos de conocimiento que requieren ser representados a través de un dispositivo que haga justicia a su naturaleza, la cual apuntaría a su configuración como proceso o devenir y no como estado o como ser. Sin embargo, y esto ya no lo dice Foucault (1974), los nuevos saberes traicionan su programa en favor del orden, de un "continuo del ser" que, a pesar de su primitiva audacia, a pesar de reclamar "un espacio en el que se plantea la cuestión de las relaciones entre el sentido originario y la historia" (p. 205) termina recayendo en el canon de la representación "geométrica", ordenadora, calculística y limitadamente clasificatoria.

Pues bien, esa es la primera manifestación del límite infranqueable de la economía política. Pero sólo la primera, ya que a su posición de discurso empirista y a su rendición al modelo de representación ordenadora, va a sumar el uso arbitrario y abusivo de la abstracción, a fijar sus objetos en el ámbito de la ahistoricidad y a fincarse en una forma primitiva, pero eficaz, de individualismo metodológico. Presente en prácticamente toda la obra de Marx –no olvidemos que su obra principal, *El capital*, lleva por subtítulo "Crítica de la economía política"– la crítica de los vicios y limitaciones específicamente epistemológicos de la economía política se concentra en el apartado tercero de la "Introducción a la crítica de la economía política" (1973c, pp. 191-225); un trabajo inédito realizado entre 1858 y 1859 que debería haber servido de introducción a la *Contribución a la crítica de la economía política*, obra en la que Marx expone y publica por primera vez el resultado general de sus estudios. Atendiendo a dicho texto es posible constatar que Marx no sitúa por ahora la discusión directa e inmediatamente en el horizonte de la epistemología, sino se mantiene en el ámbito de las demostraciones empíricas; es decir, no teoriza sobre la producción, la distribución,

la circulación y el consumo, que son las materias que discuten los economistas, sino se limita a describir, críticamente, lo que éstos afirman. Lo que distingue el planteamiento de Marx no es entonces el material con el que es posible decir algo con sentido sobre la producción, la distribución, la circulación y el consumo de la riqueza social en la era capitalista, aunque tampoco puede serlo el hecho de concebirlos a través de su simple encadenamiento (hecho que sí afirman los economistas). La diferencia consiste en la forma en la que se concibe y expone dicho encadenamiento. Marx (1973c), versado en la dialéctica, no realiza dicha articulación como simple encadenamiento de elementos diversos, sino integrándolos como una totalidad orgánica.

> El resultado a que llegamos no es que la producción, la distribución, el intercambio, el consumo, sean idénticos, sino al de que son todos elementos de una totalidad, diferenciaciones en el interior de una unidad (p. 211 ).

Pero los economistas eso no lo pueden ver, porque su método, objetivamente, les impide verlo. No pueden verlo porque tanto el individualismo metodológico como el uso acrítico de los principios lógicos de simplicidad y de identidad, el abuso de la abstracción metódica y el desprecio por la consideración histórico-concreta de los procesos económicos se apoyan en un limitado conjunto de principios epistémicos implícitos que inevitablemente determinan el carácter, tanto de las formas en las que se recuperan los datos observables de la realidad, como el conjunto de procesos metódicos bajo el que aquellos datos se ordenan, sistematizan y finalmente se comunican discursivamente. De ahí que el examen crítico del "método" de la economía política inicie con un sutil deslinde entre lo que sólo parece ser el método correcto y el que manifiestamente es correcto.

> Cuando consideramos un país dado desde el punto de vista de la economía política, comenzamos por estudiar su población, la división de ésta en clases, su distribución en la ciudades, en el campo, en la costa marítima, en las diferentes ramas de la producción, la exportación y la importación, la producción y el consumo anuales, el precio de las mercancías, etcétera. Parece que el buen método consiste en comenzar por lo real y concreto, que constituyen la condición previa, efectiva (Marx, 1973c, p. 212).

Sin embargo, si se miran las cosas más de cerca ese método exhibe inevitablemente sus limitaciones.

> La población es una abstracción si se omiten, por ejemplo, las clases de que está compuesta. Estas clases son, a su vez, una frase hueca si se hace caso omiso de los

> elementos sobre los cuales se basan: por ejemplo, el trabajo asalariado, el capital, etc. Éstos suponen el intercambio, la división del trabajo, los precios, etc. El capital, por ejemplo, no es nada sin el trabajo asalariado, sin el valor, sin el dinero, los precios, etc. (Marx, 1973c, p. 212).

Como resultado de esa forma de análisis tenemos, en primer lugar, una representación caótica del todo; es decir, una "figura mental" que no agrega ningún nuevo conocimiento al que desde la exterioridad se impone al observador. Aunque, en rigor, el error es doble. El primero consiste en considerar, a la manera del empirismo, que la realidad, el objeto de conocimiento, se manifiesta a un observador pasivo, dice Marx, "sin afeite alguno"; es decir, tal y como la realidad aparece y se refleja en la cabeza del observador, cuya mente es aquí una verdadera "tabula rasa", lo que le deja como tarea, única, mirar cuidadosamente y no perder detalle alguno (Ilienkov, 1971, p. 87). El segundo error consiste en aplicar a cada uno de los objetos observados una categoría que en realidad no dice mucho, porque unos y otra permanecen en calidad de simples datos, fijos y aislados, que resultan de un proceso de abstracción en el que lo importante, que es el conjunto de relaciones sociales que los hacen posibles, no ha sido a su vez analizado, explicitado y acaso percibido. Este, sin embargo, es el método que, por mediación de Bacon y Locke, la Modernidad ha consagrado como el *Novum Organon*, como "el método". Sobre ese hecho Eval Ilienkov (1971), autor ruso, escribe:

> Los puntos de vista de Locke fueron el eslabón intermedio entre el empirismo filosófico inglés (con todas sus debilidades) y la teoría naciente de la riqueza. Por intermedio de Locke, la economía política ha adoptado los principios metodológicos fundamentales del empirismo, en particular el método exclusivamente analítico e inductivo y el punto de vista de la 'reducción' de los fenómenos complejos en sus componentes simples (p. 81).

Para Marx, en cambio, es necesario ir más allá de dichos componentes simples y de "abstracciones cada vez más tenues". Más bien, a partir de ellas sería preciso rehacer el camino hacia atrás hasta llegar de nuevo a categorías complejas como la población, pero ahora éstas ya no serían "la representación caótica de un todo", sino una rica totalidad de determinaciones y el cuadro general de sus numerosas relaciones. Escribe Marx (1973c):

> Los economistas del siglo XVII, por ejemplo, comienzan siempre por una totalidad viva: población, nación, Estado, varios Estados: pero siempre terminan por sepa-

> rar por medio del análisis varias relaciones generales abstractas, determinantes, tales como el trabajo, la división del trabajo, la necesidad, el valor de cambio, para elevarse hasta el Estado, los intercambios entre naciones y el mercado mundial. Este último método es, manifiestamente, el método científico correcto. Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, y por lo tanto unidad de la diversidad. Por eso aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida y por consiguiente asimismo, el punto de partida de la visión inmediata y de la representación. El primer proceso ha reducido la plenitud de la representación a una determinación abstracta; con el segundo las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento (p. 213).

A partir de aquí, advierte Marx, hay que evitar un tercer error, el que representa el idealismo y su consideración de un sujeto capaz de generar, a partir de sí mismo, los contenidos de la realidad. El hecho de que en el pensamiento lo concreto aparezca ahora como resultado, aunque sea el verdadero punto de partida, ha provocado que el "lado activo" de la relación sujeto-objeto aparezca como el verdadero factótum de la realidad: "Por eso cayo Hegel en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento, que se concentra en sí mismo, se profundiza en sí mismo, se mueve en sí mismo" (Marx, 1973c, p. 213). Por el contrario, lo concreto "que es síntesis de múltiples determinaciones" no es lo concreto mismo, sino lo concreto pensado; esto es: el resultado del conjunto de procedimientos aprehensivos y cognoscitivos que en el curso del desarrollo de una disciplina como la economía política se han apropiado de la realidad y la han reducido a concepto. Los conceptos, como representaciones mentales de lo concreto son, pues, productos del pensamiento, pero lo concreto no es en modo alguno producto del concepto.

> El todo, tal como aparece en el espíritu como una totalidad pensada, es un producto del cerebro pensante, que se apropia del mundo de la única manera que le es posible, de una manera que difiere de la apropiación de ese mendo por el arte, la religión, el espíritu práctico (Marx, 1973c, p. 214).

Para Marx, las categorías a través de las cuales el pensamiento se apropia de la realidad la interpretan y eventualmente participan como "momento teórico" de su trasformación; son resultado de un proceso que nada tiene que ver con una "deducción trascendental", sino con la historia y con la vida práctica.

## Crítica del socialismo

A diferencia de la filosofía o la economía política, el socialismo no es en principio una disciplina teórica en sentido estricto, sino un abigarrado conjunto de discursos y prácticas en los que se resumen y representan las ideas que sobre la libertad, la igualdad y la justicia han enarbolado la mayoría de los movimientos político-sociales que desde los inicios del siglo XIX reclamaron el cumplimiento estricto de los postulados de la Revolución francesa, o bien aquellos que insistían en la necesidad de una nueva revolución, capaz no sólo de cumplir el programa liberal-democrático de la burguesía francesa revolucionaria sino el propio de las clases desposeídas, los jornaleros, los campesinos pobres y el proletariado urbano, especialmente este último. Es por ello que bajo el mismo nombre, "socialismo", es posible inscribir tanto los programas de mejora social que aquellas clases o sus representantes fueron capaces articular –desde que cayeron en cuenta que la burguesía había dejado de ser una clase revolucionaria y que dentro de su proclamas de libertad, igualdad y fraternidad no cabían los desposeídos–, como las experiencias prácticas y los resultados concretos, la memoria viva, de los movimientos sociales reivindicativos que no habían dejado de sucederse a lo largo y ancho de Europa a partir, y aun desde el seno mismo, del proceso revolucionario francés.

Así, las palabras que Engels (1963) escribiera sobre el socialismo en 1877 siguen siendo pertinentes respecto de lo que, en sus inicios, distinguió al discurso crítico-político de Marx de otros discursos contemporáneos:

> El socialismo moderno es, en primer término, por su contenido, fruto del reflejo en la inteligencia, por un lado, de los antagonismos de clase que imperan en la moderna sociedad entre poseedores y desposeídos, capitalistas y obreros asalariados, y, por otro lado, de la anarquía que reina en la producción. Pero, por su forma teórica, el socialismo empieza presentándose como una continuación, más desarrollada y más consecuente, de los principios proclamados por los grandes pensadores franceses del siglo XVIII. Como toda nueva teoría, el socialismo, aunque tuviera sus raíces en los hechos materiales económicos, hubo de empalmar, al nacer, con las ideas existentes (p. 118 ).

Este hecho, el tener que "empalmar" con las ideas existentes es, justamente, lo que le exige a Marx realizar un urgente deslinde y una severa crítica. Ni más ni menos porque esas ideas son propias de otra circunstancia y adecuadas a otros pendientes revolucionarios muy distintos de los que enfrenta el proletariado al promediar el siglo XIX. Principalmente, porque aquellas han sido pensadas originalmente en la perspectiva de las luchas de clase de la burguesía frente a dos formidables

antagonistas históricos: la monarquía y la nobleza terrateniente, en la que la primera sustenta su poder político y económico; razón sumamente poderosa para que esas ideas deban ser perentoriamente revisadas y puestas a prueba en las nuevas circunstancias, dado que desde inicios del siglo XIX el eje principal de las luchas de clases se ha desplazado del par antagónico nobleza-burguesía al enfrentamiento abierto y cada día más evidente entre la burguesía y el proletariado, el que no ve todavía con la claridad debida que las consignas de libertad, igualdad y fraternidad se refieren exclusivamente a la libertad burguesa, la igualdad burguesa y la fraternidad burguesa. Leemos en el *Manifiesto del Partido Comunista*:

> En general, las colisiones en la vieja sociedad favorecen de diversas maneras el proceso de desarrollo del proletariado. La burguesía vive en lucha permanente: al principio, contra la aristocracia; después contra aquellas fracciones de la misma burguesía cuyos intereses entran en contradicción con los progresos de la industria, y siempre, en fin, contra la burguesía de todos los demás países. En todas esas luchas se ve forzada a apelar al proletariado, a reclamar su ayuda y a arrastrarle así al movimiento político.
>
> De tal manera la burguesía proporciona a los proletarios los elementos de su propia educación, es decir, armas contra ella misma (Marx y Engels, s/f, p. 40).

Pero una cosa es favorecer el desarrollo político del proletariado o aun proporcionarle algunas "armas críticas", como pueden serlo las ideas de los filósofos franceses del siglo XVIII, y otra muy distinta es que al proletariado le sea posible edificar una postura y un discurso propio con y a partir de aquellas mismas armas. Esa es la razón por la que, a la par de sus estudios sobre economía o sus encuentros críticos con las filosofías idealistas o materialistas, Marx establece un continuo y radical enfrentamiento crítico-político contra todas aquellas manifestaciones prácticas y discursivas que alejan al proletariado de la claridad y la audacia que requieren sus tareas revolucionarias; manifestaciones que se ostentan, todas ellas, como "socialistas". En el apartado III del *Manifiesto*, que lleva por título: "Literatura socialista y comunista" están contenidos tanto el diagnóstico crítico de los postulados generales de aquellos socialismos como el señalamiento enfático de sus limitaciones teóricas y políticas, las que cifra Marx, básicamente, en una inadecuada, incompleta y en ocasiones absolutamente irrealizable articulación entre la teoría y la práctica. Pero esa inadecuación no tiene que ver con un simple error de apreciación o cálculo, sino, una vez más, con la permanencia de la conciencia socialista en un horizonte de aprehensión y expresión cognoscitiva que no ha sido capaz de dejar atrás los límites e inconsecuencias que aquejan al conjunto del discurso teórico burgués. O

bien, lo cual es todavía más peligroso, cuando la relación teoría-práctica se orienta hacia la conservación del propio régimen burgués, donde el socialismo aparece como el capítulo "humanitario" del programa de dominio capitalista.

En el primer caso lo que constata Marx se puede calificar como ignorancia, incultura y una escasa experiencia de lucha que todavía no es capaz de expresarse en un lenguaje propio:

> El proletariado pasa por diferentes etapas de desarrollo. Su lucha con la burguesía comienza con su surgimiento. Al principio, la lucha es entablada por obreros aislados. Después, los obreros del mismo oficio de la localidad en contra del burgués individual que los explota directamente. No se contentan con dirigir sus ataques contra las relaciones burguesas de producción, y los dirigen contra los mismos instrumentos de producción: destruyen las mercancías extranjeras que les hacen la competencia, rompen las máquinas, incendian las fábricas, intentan reconquistar por la fuerza la posición perdida del artesano en la Edad Media (Marx y Engels, s/f, pp. 38-39).

En el segundo, empero, lo que encuentra es, por una parte, una suerte de radicalización de la misma ideología burguesa a través de la propuesta de un elenco de "mejoras" en las condiciones de vida del proletariado, sin que ello signifique violentar el marco de las relaciones económico-políticas burguesas; por otra, la que entiende que la emancipación del proletariado y la verdadera justicia social no pueden darse en el seno del régimen burgués, pero cuya realización se entrampa en propuestas de orden romántico e utópico, por cuanto sus propuestas se fundan todas ellas en la imaginación y las buenas intenciones, mientras desconocen la "base real" sobre la que es posible, o no, construir una alternativa verdaderamente socialista.

Este examen crítico de las posturas socialistas conserva como peculiaridad teórico-práctica el ser, él mismo, un ejercicio radical del nuevo horizonte de aprehensión y expresión cognoscitiva pergeñado por Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*, pero, además, es al mismo tiempo un factor imprescindible en la configuración materialista, histórica y dialéctica de aquel dispositivo. No se trata, en el caso del socialismo, de un anexo externo, de una aplicación sin más, sino de una verdadera "fuente" del pensamiento marxiano, en tanto la crítica teórica, pero sobre todo el deslinde práctico con las formas primitivas y limitadas de socialismo es lo que va a confrontar a Marx con la "verdad" y la "terrenalidad" de sus propias ideas. Pensemos, antes de entrar de lleno al análisis del *Manifiesto* en tres obras emblemáticas del periodo inmediato anterior: *La sagrada familia* (Marx y Engels, 1967), de 1845, *La ideología alemana* (Marx y Engels, 1973), de 1846, y la *Miseria de la filosofía*

(Marx, 1970b), de 1847; ahora, para ubicar y aprehender el sentido que le da Marx a su crítica, recuperemos exclusivamente lo que revelan sus subtítulos. El correspondiente a *La sagrada familia* es "Crítica de la crítica crítica", contra Bruno Bauer y consortes, y se dirige a fustigar el radicalismo puramente declarativo de la izquierda hegeliana y su concepto abstracto y vacío de revolución, su debilidad por la mística y su desenlace en el "misterio"; todos ellos vicios provenientes de su incapacidad para dejar atrás el idealismo y para entender el momento histórico por el que atraviesa la lucha de clases en Alemania.

Por su parte *La ideología alemana* exhibe un subtítulo muy largo, pero más explícito: "Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas". El sarcasmo es tan patente como en la primera obra, pero se añade algo crucial, se trata de un crítica del "socialismo alemán" y de quienes en calidad de "profetas" lo representan; aquí, sin perder de vista los señalamientos críticos ya plasmados en *La sagrada familia* sobre la fuga mística y mesiánica de los "socialistas" alemanes, hay que recordar que, además de ser *La ideología alemana* el primer trabajo extenso en donde se ofrecen los pormenores de la concepción materialista de la historia, en un capítulo expreso sobre el comunismo se exponen y critican tanto las limitaciones del materialismo francés del siglo XVIII como las propias del empirismo inglés, por lo que podemos subrayar el hecho de que, desde sus primeros esbozos, el comunismo no es sólo una propuesta política y económica de organización social, sino, al mismo tiempo, una crítica de la ideología socialista y de la filosofía y la economía política burguesas. Por último, acudamos a *Miseria de la filosofía: respuesta a la filosofía de la miseria del señor Proudhon* (Marx, 1970b), cuya claridad y concisión no ofrece dificultades: se trata de criticar la obra del "señor" Proudhon, quien pretende fundar, en Hegel, su idea de revolución y socialismo, pero además de la crítica a Proudhon –a la sazón inobjetable y prestigioso guía teórico y práctico del movimiento obrero parisino– como muy deficiente lector de textos de economía política. Como la lectura de las tres obras puede constatarlo (en el caso de las dos primeras Marx todavía escribe al alimón con Engels), lo que Marx ubica en su mirada crítica son, evidentemente, las relaciones de la teoría y la práctica; es decir, el fondo de ideas filosóficas que han precedido y sirven de soporte teórico a la escandalosa pero poco efectiva introducción del pensamiento social y los asuntos de la revolución en la ensayística alemana y francesa, incluida aquí esta última, representada por Proudhon, debido a que este autor, volcado por entonces a la lucha político-organizativa del proletariado, presume un fundamento hegeliano en su propia doctrina.

Y ese es justamente el punto. Toda acción política, toda práctica transformadora tiene, inevitablemente, un origen doble: por una parte el que proviene del de-

sarrollo que en un momento dado presenta la lucha de las clases del proletariado, el carácter de sus experiencias y el grado de su conciencia –se traduzca o no en un discurso que rebase lo meramente informativo o propagandístico–, por otra, un fondo de ideas que, de una manera u otra, expresan, o tratan de expresar, la necesidad, el sentido y eventualmente el destino de esas luchas. El problema es que, respecto de lo primero; es decir, de la expresión discursiva, espontánea y directa de los movimientos obreros, Marx constata una ausencia, un vacío que debe ser colmado con una expresión y un discurso propios: de ahí que lo postulado por las *Tesis* en función de la praxis revolucionaria sea un programa, una tarea por cumplir. Sin embargo, respecto de lo segundo, lo que existe no es un vacío, sino lo contrario, una alarmante saturación que, por el hecho de tener lugar "en los dominios del pensamiento puro" (Marx y Engels, 1973, p. 15) es absolutamente inhábil como discurso para la revolución, pasando de la inhabilidad a lo nocivo cuando tales excesos doctrinarios pretenden ilustrar una vía y guiar una práctica de suyo necesaria y urgente, como debería serlo el socialismo.

De esta forma, la crítica al socialismo es desde su origen un elemento estructural de la crítica a la filosofía, a la economía política y a las formas consagradas de la historia burguesa. De hecho, porque aquellas cuatro "fuentes" permanecen en todo momento firmemente articuladas, es posible nombrar a la nueva ciencia esbozada por Marx: "Concepción materialista de la historia", y concebir su programa como teoría materialista y dialéctica de la sociedad capitalista y de sus transformaciones históricas; es decir, como ciencia de las transformaciones que por efecto de la praxis social, incluidas las revoluciones, dan vida y perfil a la totalidad social capitalista y permiten su relevo por una nueva forma de "sociedad de hombres libres". Volvamos ahora al *Manifiesto*.

La crítica al socialismo se organiza en tres momentos, por tratarse de las tres formas básicas que desde décadas atrás ha adoptado esta doctrina política y social: *a)* el socialismo reaccionario –dividido en socialismo feudal, socialismo pequeñoburgués y socialismo alemán o "verdadero"–, *b)* el socialismo conservador o burgués y *c)* el socialismo crítico-utópico, al que Marx y Engels agregan el comunismo, igualmente crítico-utópico. En general, el socialismo reaccionario comparte en sus tres manifestaciones el hecho de que no es postulado por el proletariado o las clases desposeídas, sino por señores feudales en desgracia, o pequeñoburgueses condenados a la ruina que ven peligrar su estatus con el avance del capitalismo, o bien intelectuales que "luchan" contra el atraso general de sus países exclusivamente con las armas de la "literatura" y de la "propaganda".

Aunque hay, entre ellos, matices importantes. Mientras el socialismo feudal, cuyo vehículo principal es la sátira o el folklor, paulatinamente se apaga y desliza

hacia el ridículo –al tiempo que declina la clase que lo anima–, el socialismo reaccionario pequeñoburgués representa un movimiento vivo y relativamente fuerte, en tanto se asocia a una clase todavía numerosa y beligerante o, en algunos casos, cuando para parecer aún más fuerte, adopta oportunista y transitoriamente los intereses del proletariado. Leamos a Marx y Engels (s/f):

> En países como Francia, donde los campesinos constituyen bastante más de la mitad de la población, era natural que los escritores que defendiesen la causa del proletariado contra la burguesía, aplicasen a su crítica del régimen burgués el rasero del pequeñoburgués y del pequeño campesino, y defendiesen la causa obrera desde el punto de vista de la pequeña burguesía (pp. 56-57).

Este socialismo, empero, en el plano del discurso ha analizado sagazmente las contradicciones de la sociedad burguesa, ha desnudado la hipocresía de los economistas, ha descrito con puntualidad el conjunto de calamidades que acarrea la implantación del régimen capitalista de producción y cambio en todas las esferas de la vida económica y social.

> Sin embargo el contenido positivo de ese socialismo consiste, bien en su anhelo de restablecer los antiguos medios de producción y de cambio, y con ellos las antiguas relaciones de propiedad y toda la sociedad antigua, bien en querer encajar por la fuerza los medios modernos de producción y cambio en el marco de las antiguas relaciones de propiedad, que ya fueron rotas, que fatalmente debían ser rotas por ellos. En uno u otro caso, este socialismo es a la vez reaccionario y utópico (Marx y Engels, s/f, p. 48).

El caso del socialismo alemán o "verdadero" es quizás el más fuertemente criticado por Marx y Engels y cuya crítica aporta más elementos de orden filosófico. El origen de este socialismo se ubica, políticamente, en las primeras contradicciones de clase entre la burguesía y el atrasado orden feudal en el que permanecía Alemania, pero ha sido nutrido teóricamente en el pensamiento revolucionario francés del siglo XVIII sin percatarse que las condiciones reales de ambas naciones y la diferencia de tiempos provocan que su reproducción acrítica resulte un despropósito.

> Filósofos, semifilósofos e ingenieros de salón alemanes se lanzaron ávidamente sobre esta literatura; pero olvidaron que con la importación de la literatura francesa no habían sido importadas a Alemania, al mismo tiempo, las condiciones sociales

de Francia. En las condiciones alemanas, la literatura francesa perdió toda significación práctica inmediata y tomó un carácter puramente literario (Marx y Engels, s/f, pp. 58-59).

Se trataba, pues, de buscar el acuerdo entre las nuevas ideas francesas y la vieja conciencia filosófica alemana, lo que trajo como resultado una larga cadena de absurdos denunciados profusamente en *La sagrada familia* o *La ideología alemana*.

Sin embargo, el interés que provoca la denuncia marxiana va más allá de la anécdota en sí misma, por cuanto pone de relieve la pertinencia de algunos de los postulados del materialismo histórico, principalmente la tesis que enuncia que no es la cabeza de los hombres lo que determina su conciencia, sino el ser social; es decir, el conjunto de relaciones sociales y el grado de desarrollo de sus condiciones materiales de existencia es lo que determina esa conciencia. De modo que el socialismo alemán, o "verdadero", al ignorar por completo el juego de fuerzas sociales en el que se desarrollan las luchas de clase, termina siendo cómplice de la reacción. En este caso, se trata de una lucha que todavía no enfrenta a burgueses y proletarios, sino a burgueses y estamentos feudales y pequeñoburgueses que veían tanto en el socialismo "verdadero", aunque éste fuera en realidad un espantajo, como en la misma burguesía, dos enemigos en los que descargar toda su furia reaccionaria.

Con ello, tal socialismo no sólo metió a la burguesía alemana en un predicamento, sino saboteó toda alianza estratégica entre aquella y el proletariado.

De esta suerte, ofreciósele al "verdadero" socialismo la ocasión tan deseada de contraponer al movimiento político [democrático-burgués] las reivindicaciones socialistas, de fulminar los anatemas tradicionales sobre el liberalismo, contra el Estado representativo, contra la concurrencia burguesa, contra la libertad burguesa de prensa, contra el derecho burgués, contra la libertad y la igualdad burguesas y de predicar a las masas populares que ellas no tenían nada que ganar, y que más bien perderían todo en este movimiento burgués. El socialismo alemán olvidó muy a propósito que la crítica francesa, de la cual era un simple eco insípido, presuponía la sociedad burguesa moderna, con las correspondientes condiciones materiales de vida y una constitución política adecuada, es decir, precisamente las premisas que todavía se trataba de conquistar en Alemania (p. 60).

Sobre el socialismo conservador o burgués, Marx y Engels tampoco se hacen ilusiones. Su crítica se dirige al hecho de que, tras una fachada meramente declarativa en favor de la justicia y en contra de la miseria en la que realmente se debate la clase obrera, predican más régimen burgués, mayores ventajas para los capitalistas,

de quienes se apela ya sea a su lado filantrópico o a las medidas administrativas que, sin dejar de lado la forma básica de su dominio económico, generen una sociedad más justa. Reproducimos las palabras con las que se describen estos socialistas porque, además de precisas, parecen haber sido escritas para las condiciones de la sociedad contemporánea:

> Una parte de la burguesía desea remediar los males sociales con el fin de consolidar la sociedad burguesa. A esta categoría pertenecen los economistas, los filántropos, los humanitarios, los que pretenden mejorar la suerte de las clases trabajadoras, los organizadores de la beneficencia, los protectores de animales, los fundadores de las sociedades de templanza, los reformadores domésticos de toda laya. Y hasta se ha llegado a elaborar este socialismo burgués en sistemas completos. Citemos como ejemplo la Filosofía de la miseria de Proudhon (Marx y Engels, s/f, p. 60).

Mas lo que la crítica revela es que estos socialistas "quieren la burguesía sin el proletariado". Aun en su forma radicalizada, la que postula la necesidad de trasformar las condiciones de vida del proletariado, apela a reformas administrativas o mayores beneficios económicos, pero renuncia de manera explícita a la única vía por la que es posible la reivindicación integral de la clase obrera: la revolución social.

Finalmente, el socialismo y el comunismo crítico utópicos, por la profundidad de sus planteamientos y por la raigambre que llegan a adquirir en el seno de los movimientos sociales pueden ser considerados como la "fuente" socialista del marxismo a la que se refiere Lenin. Se trata, en sentido estricto, de verdaderos sistemas de ideas que en algunos casos se llevan a la práctica, y que dan cuenta tanto de los antagonismos de clase como de las formas destructivas y enajenantes en las que actúa la sociedad dominante. Llegan, incluso, a imaginar toda una ciencia social y unas leyes sociales capaces de explicar, tanto los antagonismos de clase, como los rudimentos de una sociedad futura en la que no se tenga que padecerlos. Pero cometen dos faltas básicas: por una parte "no advierten del lado del proletariado ninguna iniciativa histórica, ningún movimiento político propio" y, por otra, piensan que las "leyes" sociales que sus ciencias establecen son tan inexorables que tarde o temprano las cosas, por sí mismas, van a resolverse del lado de la libertad, la paz y la justicia.

> En lugar de la acción social tienen que poner la acción de su propio ingenio; en lugar de las condiciones históricas de la emancipación, condiciones fantásticas; en lugar de la organización gradual del proletariado en clase, una organización de la sociedad inventada por ellos. La futura historia se reduce para ellos a la propaganda y ejecución práctica de sus planes sociales (Marx y Engels, s/f, p. 63).

Se trata de socialistas cuya honradez y buenas intenciones están fuera de toda duda como Saint-Simón, Fourier, Owen, cuyas obras encierran asimismo múltiples elementos críticos y atacan todas las bases de la sociedad existente. Son notables sus ideas sobre la supresión de la división entre la ciudad y el campo, la abolición de la familia, la abolición de la propiedad y la ganancia privadas, así como del trabajo asalariado; postulan la armonía social y la transformación del Estado moderno en un simple aparato administrativo. Pero tampoco aciertan a articular sus ideas con las condiciones reales en las que se desenvuelven las luchas de clase, mientras el proletariado, al que pretender redimir, aparece en su horizonte como un pupilo, alguien a quien ellos deben dirigir. Por ello se oponen a toda acción política y a toda lucha revolucionaria, reivindicando, en cambio, el pacifismo y el ejemplo, mismo que llevan a cabo por medio de algunos experimentos sociales como los Falansterios de Fourier, los Home-colonies de Owen o la Icaria de Cabet; mismos que, concluye Marx, fracasan siempre. A partir del señalamiento crítico de su noción de "ley social", pero igualmente de su resistencia a entender el papel activo del proletariado en su propia liberación, no es aventurado afirmar que es a este socialismo, junto con sus antecedentes materialistas e ilustrados, al que se refiere la Tesis III sobre Feuerbach:

> La doctrina materialista acerca de la transformación de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias deben ser transformadas por los hombres y que el propio educador debe ser educado. Tiene por tanto que dividir la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de ella (Marx citado en Echeverría, 1975, p. 61).

Pero finalmente, además de los defectos señalados, las tesis de estos socialistas "tampoco tiene más que un sentido puramente utópico".

> He aquí por qué si en muchos aspectos los autores de estos sistemas eran revolucionarios, las sectas formadas por sus discípulos son siempre reaccionarias, pues se aferran a las viejas concepciones de sus maestros, a pesar del ulterior desarrollo histórico del proletariado [...] Poco a poco van cayendo en la categoría de los socialistas reaccionarios o conservadores descritos más arriba y sólo se distinguen de ellos por una pedantería más sistemática y una fe supersticiosa y fanática en la eficacia milagrosa de su ciencia social (Marx y Engels, s/f, p. 65).

## Epílogo

Un cierto resabio de moral filistea que a lo largo de más de 150 años ha quedado adherido en la conciencia de los marxistas les ha impedido aceptar ("¡No vaya a

enterarse la gente decente!") el hecho de que para Marx, y para todo pensamiento verdaderamente revolucionario, hubiera sido imposible salir del cerco del saber burgués si no se rompen algunas reglas, si no se va decididamente más allá de sus limitaciones a través de ciertas prácticas "ilícitas", si no se comete decididamente alguna transgresión. Aún anclados en la idea de que cuando hablamos de marxismo nos estamos refiriendo a una ciencia "seria", ya sea ésta la "ciencia de la Historia" o la "ciencia de las leyes del desarrollo económico-material", se agazapa el sentimiento de que, sin esas prendas, al marxismo le faltaría respetabilidad, pero no olvidemos que Engels alguna vez afirmó que "en alemán, respetabilidad se dice filisteísmo".

En realidad, discutir si las teorías desarrolladas por Marx a lo largo de su vida son o no son una ciencia no es algo que de verdad importe, al margen del sentido que en términos históricos y políticos seamos capaces, aquí y ahora, de imprimirles. En todo caso, y de acuerdo con el propio testimonio de Marx, él ha pretendido en todo momento "proceder científicamente" y sin lugar a duda así lo ha hecho, sin que necesariamente el resultado del proceso sea una nueva ciencia, sino, más bien, la crítica radical de toda forma de cientificidad afirmativa. Pero, ¿se puede proceder científicamente y no actuar contemporáneamente dentro del marco de "una ciencia"? Nuestra respuesta es sí, debido a que pensamos en una ciencia que no es, por ningún motivo, como "las demás". Porque Marx, que en efecto en obras tan disímiles como *El capital, Teorías de la plusvalía* o *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* "procede científicamente", también actúa en los márgenes y hace, con escandalosa ostentación, todo aquello que en el marco de lo que habitualmente entendemos por ciencia "no se debe hacer", y lo hace porque de hacer "lo que se debe" en el mismo horizonte del conocimiento burgués al que su quehacer se enfrenta, solamente reproduciría sus hallazgos.

Por ello lo que anima de inicio a fin el discurso de Marx es la crítica, pero no la crítica erudita dirigida a tal o cual detalle o inconsistencia exclusivamente lógica o metodológica, sino aquella que pone en crisis el saber burgués porque se articula indisolublemente con la lucha política, con la lucha de clases del proletariado revolucionario.

> Escribe Bolívar Echeverría en su peculiar lenguaje: la crítica es el único modo adecuado que puede adoptar la construcción científica de un saber proletario revolucionario en las condiciones de subcodificación o normación apologética impuesta en beneficio propio por el modo capitalista de la reproducción social a la producción/consumo de significaciones en general (Echeverría, 1975, p. 48).

Esto es: la crítica, la transgresión, el "mal uso" del saber burgués –innegable "fuente" y referente del saber proletario–, es la única posibilidad de burlar el cerco de su dominio en el plano de la producción de mensajes tanto científicos como ideológicos.

> Y [ese mal uso] sólo puede consistir en la composición de su propio saber en tanto que negación inmediata del saber capitalista o construcción sistemática de lo que no puede ser sabido por el saber adquirido de manera capitalista (p. 49).

Finalmente, eso que "no puede ser sabido" por el saber burgués es, precisamente, el saber que anuncia y prepara la desaparición del régimen burgués como efecto de una transformación revolucionaria.

## Bibliografía

Althusser, L., Macherey, P. y Balibar, E. (1980). *Filosofía y lucha de clases*. Madrid , España: Akal.

Echeverría, B. (1975, verano). La revolución teórica comunista en las Tesis sobre Feuerbach. *Historia y Sociedad, Revista Latinoamericana de Pensamiento Marxista* (6), 48-49.

Echeverría, B. (1986). *El discurso crítico de Marx*. México: Era.

Engels, F. (1963). Del socialismo utópico al socialismo científico. En K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas en dos tomos* (Tomo II). Moscú, Rusia: Ediciones en Lenguas Extranjeras.

Engels, F. (1968). *Anti-Dühring, la subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring*. México: Grijalbo.

Foucault, M. (1974). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI.

Ilienkov, E. (1971). La dialéctica de lo abstracto y lo concreto en El capital, de Marx. *Problemas actuales de la dialéctica*. Madrid, España: Alberto Corazón.

Lenin, V. I. (1976). El marxismo. *Karl Marx como hombre, pensador y revolucionario* (Antología de D. Riazanov). Barcelona: Crítica/Grijalbo.

Lenin, V. I. (1980). Las tres fuentes y las tres partes el marxismo. *Marx, Engels Marxismo* (pp. 3-9). México: Quinto Sol.

Marx, K. (1970a). *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid, España: Alianza.

Marx, K. (1970b). *Miseria de la filosofía: respuesta a la filosofía de la miseria del señor Proudhon,*. México: Siglo XXI.

Rubel, M. (1972). *Crónica de Marx. Datos sobre su vida y su obra*. Barcelona, España: Anagrama.

Marx, K. (1972). Postfacio a la segunda edición alemana de El Capital. *El capital. Crítica de la economía política*. México: Fondo de Cultura Económica.

Marx, K. (1973a). Prefacio. *Contribución a la crítica de la economía política*. Buenos Aires, Argentina: Estudio.

Marx, K. (1973b). Tesis sobre Feuerbach. En K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*. Buenos Aires, Argentina: Pueblos Unidos.

Marx, K. (1973c). Introducción a la crítica de la economía política. *Contribución a la crítica de la economía política* (pp.191-225). Buenos Aires, Argentina: Estudio.

Marx, K. y Engels, F. (1973). *La ideología alemana*. Buenos Aires, Argentina: Pueblos Unidos.

Marx, K. y Engels, F. (1967). *La sagrada familia*. México: Grijalbo.

Marx, K. y Engels, F. (s/f). *Manifiesto del Partido Comunista*. Moscú, Rusia: Progreso.

# Karl Marx. Generación de conocimiento, producción cultural y trabajo

*Javier Corona Fernández*[1]

Al conmemorarse dos siglos del nacimiento de Karl Marx (1818-1883), su obra constituye una de las claves para comprender nuestra época, para tomar el pulso al presente, más allá de cualquier parámetro o indicador de incidencia que su examen teórico pueda llegar a tener según los criterios en boga. Sin duda, su pensamiento se sitúa por encima del rendimiento que ahora se establece para medir el alcance e influencia de una investigación, ya que su trabajo se ha constituido en una referencia cultural a escala mundial. El talento de Marx marca pautas bien definidas, tal como podría considerarse que hacen Descartes y Newton en la ciencia, o Cervantes y Shakespeare en la literatura, por citar sólo algunos ejemplos que exceden cualquier posibilidad de medida. Precisar la incidencia del pensamiento filosófico en una sociedad determinada no se logra, desde luego, mediante una ecuación como las que en nuestros días suelen emplearse para medir el "factor de impacto" que una publicación tiene.

Calcular la huella de una investigación en función de las citas recibidas ha llegado a ser la premisa para determinar la relevancia de un texto, un indicador de calidad; esta medición de rentabilidad se ha instaurado en las publicaciones científicas desde hace algunas décadas, cuando cierto tipo de investigación empezó a estructurarse al modo corporativo cual si fuera una empresa. Marx sería, entonces, uno de esos pensadores que colapsarían cualquier instrumento de medición de esta índole, ya sea que se pretenda un análisis en el plano de la economía, la ciencia política, la filosofía, la sociología, la historia, la antropología, etcétera. Gracias al emplazamiento conceptual que nos legó, podemos examinar incontables casos en los escenarios del mundo globalizado a partir de una perspectiva marxista, desde los nuevos giros que ha tomado la explotación en las estructuras económico-sociales y la transformación histórica del capitalismo, hasta las incompatibilidades entre

[1] Universidad de Guanajuato.

constitución política y ejercicio del poder. Otros aspectos que pueden ser analizados con la mira crítica que Marx nos propone son: la conformación de los partidos políticos y su militancia, los pactos y cuotas de poder, las diferencias entre autonomía y autarquía al interior de una ideología de izquierda cada vez más diluida, que en contraste con los planteamientos hechos por Marx, se rebela oportunista y demagógica; sin olvidar las cuestiones relativas al federalismo y la autogestión de los distintos niveles de organización política y los factores que operan en la coexistencia entre individuos y grupos, la solidaridad en la vida cotidiana, el arte y las veleidades del mercado, los factores políticos y económicos que intervienen en la ciencia, la creación cultural en su más vasta acepción y el pensamiento crítico.

Para el sentido de realidad que se configura en este siglo XXI, Marx ha permitido pensar al ser humano como una compleja dimensión forjada por el impacto de las condiciones sociales en las que vive, a partir de la dialéctica que tensa las posibilidades de una existencia racionalizada en la que los seres humanos no tengan que renunciar a su actuación libre o a las facultades expresivas que dan cabida a la presencia de una espiritualidad encarnada en personas concretas. En efecto, con los escritos de Marx descubrimos múltiples alcances en la reflexión referente a la vida social que representó la apertura a un cambio de época que tendría en el proletariado –según su estimación– el *avant garde* del dinamismo revolucionario. Sin embargo, más allá de este programa político, el pensamiento crítico de corte marxista llegó al reconocimiento de que, no obstante su papel histórico, el proletariado se fue haciendo cada vez más complaciente, cada vez más integrado a la sociedad y, aún podría decirse, que llegó a tener un estatus oportunista y reaccionario, con lo cual el problema de la enajenación de la conciencia ocupó los primeros planos de interés.

El texto que aquí proponemos para honrar la memoria de este pensador entrañable pone sobre la mesa algunos elementos que podrían dar cuenta de la presencia de Marx en nuestros días. Con el debido respeto y el reconocimiento a un hombre que nos ha expuesto los motivos para pensar que otra sociedad es posible, que la prehistoria de la humanidad puede ser una etapa superada y que se abren expectativas de una mayor dignidad personal, pese al escenario de descomposición que desde hace décadas nos circunda. Esta exposición se ha organizado en cuatro apartados: el primero de ellos –el más esquemático y panorámico– lleva por rótulo "Marxismos", y se estructura a través de una serie de corrientes que resultan identificables y nos han permitido acceder a los puntos centrales de su obra, tanto como a las polémicas ahí surgidas; el segundo apartado, "El esclarecimiento y la negatividad", ubica a Marx en el contexto del pensamiento moderno como parte de una reflexión dialéctica y negativa; la tercera sección se denomina "La difuminación del poder en las formas de saber" y propone hacer énfasis en la ecuación saber-poder,

característica de la modernidad según una lectura dialéctica de la Ilustración; finalmente, el cuarto apartado, “Industria cultural e investigación corporativa”, desde nuestro punto de vista, condensa la idea vinculante de generación de conocimiento, producción cultural y trabajo que da título a nuestro ensayo.

## Marxismos

*Todo lo que sé es que yo no soy marxista*
Karl Marx

Si ha existido un autor incomprendido, tergiversado e incluso plagiado, no cabe duda de que Marx podría encabezar ese distintivo. Implacable en la crítica, Marx nunca estuvo dispuesto a hacer concesiones ante el oportunismo político, de ahí que su temple revolucionario radical le haya convertido también en un ser solitario o marginal que, desde una posición sin aquiescencias, había cuestionado las veleidades y el arribismo de ciertas prácticas militantes, y en especial de la social democracia alemana. Dicho aislamiento a veces fue interrumpido con motivo de lo que consideramos las más importantes participaciones que tuvo en la vida pública y que marcaron un hito histórico. Nos referimos, por un lado, a la Asamblea Constituyente de la Asociación Obrera Internacional, celebrada el 28 de septiembre de 1864 en Londres, mejor conocida como la Primera Internacional, que tuvo en Marx la dirigencia principal que redactó sus documentos programáticos y abrió el cauce de la idea de revolución comunista; el otro momento lo situamos años más tarde, cuando dirigió el entusiasmo y apoyo de la opinión internacional para la Comuna de París. Este segundo momento es muy relevante por lo que ahí se definió. En una carta dirigida a Ludwig Kugelman en abril de 1871, Marx expresaba lo que podríamos considerar su más vehemente convencimiento de que un nuevo punto de partida se había alcanzado en la lucha de la clase obrera contra la forma de Estado que representaba los intereses capitalistas, un acontecimiento de indudable relevancia para la historia mundial.

> Si te fijas en el último capítulo de mi Dieciocho Brumario, verás que expongo como próxima tentativa de la revolución francesa no hacer pasar de unas manos a otras la máquina burocrático-militar, como venía sucediendo hasta ahora, sino demolerla, y ésta es justamente la condición previa de toda verdadera revolución popular en el continente. En esto, precisamente, consiste la tentativa de nuestros heroicos camaradas de París. ¡Qué flexibilidad, qué iniciativa histórica y qué capacidad de sacrificio tienen estos parisienses! Después de seis meses de hambre y de ruina, originadas más bien por la traición interior que por el enemigo exterior, se rebelan

> bajo las bayonetas prusianas, ¡como si no hubiera guerra entre Francia y Alemania, como si el enemigo no se hallara a las puertas de París! ¡La historia no conocía hasta ahora semejante ejemplo de heroísmo! [...] De cualquier manera, la insurrección de París, incluso en el caso de ser aplastada por los lobos, los cerdos y los viles perros de la vieja sociedad, constituye la proeza más heroica de nuestro partido desde la época de la insurrección de junio (Marx, 1973, p. 444).

Estos dos momentos determinantes en la historia política, social e ideológica –la Primera Internacional y la Comuna de París– marcaron la presencia de Marx en la esfera pública y originaron los escenarios que la mayoría de los debates entre corrientes "marxistas" tendrían a partir de entonces. Los argumentos esgrimidos al interior de dichas corrientes atravesaron un amplio espectro, desde la radicalidad del partido comunista alemán mortalmente atacado y desarticulado, pasando por el leninismo y la ortodoxia soviética constituida en poder hegemónico, hasta el marxismo crítico de Karl Korsch, Georg Lukács y Antonio Gramsci, autores que en 1923 comenzaron a publicar sus posiciones disidentes frente al marxismo soviético. La herencia crítica del marxismo tendrá otros momentos significativos, como el que representa la Escuela de Frankfurt desde mediados de los años veinte; el llamado marxismo humanista en Francia de los años cincuenta que representan Goldman, Sartre y Lefevre o las innovaciones de carácter metodológico que vinculan al estructuralismo con el marxismo de Lévi-Strauss, Louis Althusser y Michel Foucault.

Como se puede apreciar, aquí estamos frente a todo un horizonte de reflexión que en su momento marcó la historia a partir de la articulación de una serie de temas centrales: ¿qué relación tiene el marxismo con la historia de la filosofía?, ¿qué es lo propiamente innovador del marxismo en el campo de la filosofía?, ¿cuál es la relación dialéctica entre Hegel y Marx? A la vista de estos cuestionamientos, la variedad de respuestas posibles no se hizo esperar: desde la aseveración de que el marxismo no es un desarrollo de la dialéctica hegeliana sino una ruptura y otra concepción práctica y teórica, hasta la afirmación tajante de que el marxismo debe ser concebido como el desenvolvimiento de la filosofía del idealismo alemán. En esta perspectiva el origen del marxismo es Hegel, aunque, "puesto sobre los pies", al invertir la dialéctica idealista hegeliana y colocarla sobre bases materialistas. Sin embargo, al interior de las iniciativas críticas que ejercieron sin cortapisas el pensamiento independiente se formuló la convicción de que el marxismo debe criticarse y que, al ser una teoría impregnada de pensamiento filosófico, es por tanto una teoría de la revolución social concebida y puesta en práctica como totalidad viva.

Al acentuar el fondo filosófico del marxismo se pudo refutar su tergiversación en una teoría evolucionista y mecanicista, que luego fue dogmatizada en doctrina,

de modo que el marxismo ortodoxo de filiación soviética causante de esta deriva resultó en muchos puntos pre-dialéctico, debido a que tiende a la absolutización de los principios de la dialéctica. Así, frente a Bujarin, Gramsci sostuvo que plantear la dialéctica como superación metafísica era no una explicación del mundo o una cosmología más, sino una visión de la praxis en donde han quedado superadas las viejas dicotomías de la metafísica: materia-espíritu, teoría-práctica, sujeto-objeto, etcétera. El marxismo como desarrollo de la praxis no podrá estar sometido a ningún absoluto. Por su parte, Lukács habla de materialismo e idealismo, vieja disputa decimonónica, pero para él es factible una resignificación de esta problemática, puesto que la dialéctica marxista expresa el viraje del pensamiento esencialista, mecanicista u objetivista, a la filosofía en el marco de la historicidad. Lukács coincide con Gramsci al señalar el paso que va de un sistema unificado a la apertura de la historicidad, y con ello se dejan atrás las concepciones sustanciales y absolutas.

La dialéctica no tiene relación con la naturaleza, sino que es una dimensión propia del devenir de la historia. La dialéctica tiene que ver con la manera en que las sociedades comprenden y se representan tanto el conocimiento como la realidad social. Asistimos aquí a la formación de una nueva intersubjetividad, que hace de la dialéctica también una estrategia, una teoría de la acción que permite que una clase social pase de la conciencia impuesta por las condiciones en que se desarrolla su existencia a la adquisición de una conciencia autónoma del sujeto. El marxismo llama la atención sobre el hecho de que en la medida en que una sociedad queda fijada en una serie de instituciones que repiten su funcionamiento, se cosifica y deja de autoproducirse con la dinámica que impide su anquilosamiento. El cometido del marxismo es hacer que la sociedad adquiera conciencia de su propia praxis, asumiendo las consecuencias de la crítica y de la autocrítica, poniendo a la vista los perfiles de la lucha que habrá de librarse. Uno de tales perfiles es la disputa frente al estalinismo y el señalamiento de que después del fracaso del movimiento proletario en Alemania, el marxismo crítico fue sofocado por el fascismo, mas no exterminado.

Otro elemento notable surge al terminar la Segunda Guerra Mundial, cuando en el seno de distintos grupos y actores sociales se deja de concebir a la historia como provista de leyes que conducirían a la sociedad comunista. Haciendo a un lado el dualismo que el marxismo soviético planteaba entre materialismo histórico (ciencia) y materialismo dialéctico (filosofía), Lukács (2007) recoge la orientación del pensamiento de Marx y lleva a cabo la crítica del "socialismo real", cuestionando en la teoría y en la práctica la visión teleológica, un botón de muestra de todos aquellos elementos que tergiversaron la idea política de Marx, mismos que la autocrítica marxista aclararía posteriormente.

> El camino al socialismo está en coincidencia plena con la ontología histórico social general de Marx. Ésta también se expresa como oposición frente a todas las intuiciones de un "final de la historia". En tiempos de Marx se trataba sobre todo de utopistas, que consideraban el socialismo como una circunstancia definitivamente realizada digna del hombre. Pero para Marx, también aquí se trata de un más amplio paso adelante en la historia. En el prefacio a la Crítica de la economía política escribe: "Con esta formación social se cierra por tanto la prehistoria de la sociedad humana". La palabra "prehistoria", la ha escogido con mucha atención y tiene una significación doble; primero tácita, pero decididamente se rechaza cualquier forma de final de la historia. La expresión empleada por Marx determina también el carácter específico de ese nuevo capítulo de la historia. Hemos resaltado repetidamente que los nuevos niveles ontológicos del ser social, nunca están dados de una vez, sino que –igualmente que en lo orgánico– se desarrollan gradualmente hacia su propia forma inmanente en un proceso histórico. En las observaciones previas a la citada conclusión, Marx determina el antagonismo en la sociedad capitalista, como la diferencia decisiva respecto al socialismo (p. 213).

Esta exposición de Lukács muestra el trabajo de los marxistas que cultivaron un pensamiento independiente en los escenarios marcados por la intolerancia y el militarismo. Gramsci señala que, en contraste con la Unión Soviética, en Europa se formó una sociedad civil animada por el liberalismo, por ello en Europa la revolución no podría ser sólo económica, se requería de una revolución cultural que abandonara viejos prejuicios e inaugurara el advenimiento de una sociedad y una conciencia diferentes. En esta misma línea de análisis, Korsch (1979) cuestiona al leninismo y le hace responsable de haber empobrecido al marxismo, convirtiéndolo en doctrina económica y sirviendo de coartada para una posición política exclusivista y sectaria. Con el dispositivo soviético el marxismo se convirtió en lo contrario de lo que perseguía, al desembocar en una absolutización de las ideas de Marx y con ello en un instrumento de control.

> La división un tanto cruda de Lenin de las proposiciones de la filosofía, la economía, etcétera, en "útiles" o "dañinas" para el proletariado (un resultado de su interés demasiado exclusivo por los efectos inmediatos de aceptarlas o negarlas, y su muy poca consideración de sus posibles efectos futuros y últimos) introdujo esa coagulación de la teoría marxista, esa declinación y, en parte, esa distorsión del marxismo revolucionario que hacen muy difícil para el actual marxismo soviético realizar algún progreso más allá de los límites de su propio terreno autoritario (p. 93).

Para Korsch (1979) el marxismo no es un sistema ni un dogma, pero sí una filosofía; es decir, una práctica antidogmática y crítico-reflexiva (praxis). Por el contrario, cuando el marxismo se convierte en una ciencia, se cristaliza en instrumento de control y poder, lo que a la postre sucedió en el bloque soviético que perpetúa el Estado a través del partido. Korsch critica este mecanicismo que reproduce concepciones dualistas y dicotómicas; en su opinión, el marxismo debe comprender las leyes de la dialéctica –unidad y lucha de contrarios, negación de la negación, cambio cuantitativo a cualitativo– como principios de acción de la práctica transformadora, como elementos de comprensión y no como leyes objetivas. Con semejante concepto de filosofía, el marxismo es un medio o instrumento de desarrollo autónomo para propiciar el desenvolvimiento de la voluntad, no una doctrina. Frente al mecanicismo del marxismo ortodoxo, Korsch propone un punto de vista voluntarista, activo y crítico que da a la autonomía de la subjetividad su justa dimensión. Coincidentemente, Gramsci sostiene que el marxismo es la primera expresión de una filosofía no especulativa, su característica es que ha dado lugar a una nueva concepción de la praxis. Por ende, si todo comportamiento es teórico y práctico, hay una unidad orgánica, compleja, entre teoría y práctica. Al asumir dicha integralidad, el marxismo es la superación del pensamiento metafísico y, como vanguardia histórica, es la expresión de su tiempo, discurso que a la postre será rebasado en la dinámica dialéctica de un movimiento en espiral que conserva y supera los momentos formativos. El marxismo es una concepción que asume una posición histórica; sin embargo, este aspecto no fue bien examinado en la visión ortodoxa que devino en poder hegemónico e ignoró este condicionamiento histórico. El marxismo es una concepción cualitativa de la realidad, de modo que la praxis se piensa como una relación integral entre hacer y comprender. Al respecto nos dice Gramsci (1979):

> Si se plantea el problema de identificar la teoría y la práctica, se plantea en el sentido siguiente: construir sobre una determinada práctica una teoría que, coincidiendo e identificándose con los elementos decisivos de la práctica misma, acelere el proceso histórico en acto, tornando la práctica más homogénea, coherente, eficiente en todos sus elementos, es decir: tornándola poderosa al máximo; o bien, dada cierta posición teórica, organizar el elemento práctico indispensable para su puesta en práctica. La identificación de teoría y práctica es un acto crítico, por el cual la práctica se demuestra racional y necesaria o la teoría realista y racional (p. 37).

Como es evidente, al marxismo le ha tocado transcurrir entre etapas de cambios progresivos y retrocesos desesperanzadores que han puesto a prueba los alcances de una reflexión empeñada en construir un presente más promisorio para

los trabajadores, reconocidos como la fuerza que sostiene y conduce a la sociedad a través de siglos de civilización. El hecho de que en la modernidad la filosofía se haya convertido en un tema de radical interés, provocó que el pensamiento de la segunda mitad del siglo XIX, con Marx a la cabeza, no eludiera la consecuencia de que la elección de una determinada forma de concebir el mundo fuera también un acto político, una toma de postura que asume la imbricación del quehacer reflexivo con el ámbito social, ya sea que la conducta individual se conciba como independiente y autónoma, o, por el contrario, sometida y subordinada a un interés de clase específico. La dinámica que el conjunto social adquirió a partir de la modernidad puso en marcha la ola expansiva de las metamorfosis y sus repercusiones.

> He aquí por qué el problema de la identidad de teoría y práctica se plantea especialmente en los momentos históricos llamados de transición, esto es, de más rápido movimiento de transformación, cuando realmente las fuerzas prácticas desencadenadas exigen ser justificadas para ser más eficientes y expansivas, o cuando se multiplican los programas teóricos que exigen ser justificados de manera realista en cuanto demuestran ser asimilables por los movimientos prácticos, que sólo así se tornan más prácticos y reales (Gramsci, 1979, p. 37).

Dejamos aquí este recuento que permitió situar las directrices de nuestro análisis, para abordar enseguida el tratamiento del pensamiento de Marx en el horizonte de la filosofía moderna, particularmente en relación con el idealismo alemán, la superación de la metafísica y la irrupción del punto de vista del nuevo materialismo asentado en la comprensión de la práctica humana.

## El esclarecimiento y la negatividad

Si la reflexión crítica del razonamiento marxista tuvo siempre en cuenta la determinación histórica en el planteamiento de sus formulaciones filosóficas y posiciones políticas, valdría la pena poner en perspectiva la fecundidad de esta elección, habida cuenta de la puerilidad con la que la industria cultural pretende hoy maniatar la conciencia de los individuos haciendo caso omiso de la trayectoria que ha constituido la realidad a partir de la segunda mitad del siglo XIX, periodo de madurez en la vida de nuestro filósofo. En nuestros días, esta recuperación genealógica es importante porque la amnesia progresiva acerca de la creación histórica de la vida actual ha dado paso franco a los criterios eficientistas como únicos parámetros en la esfera productiva y en los más diversos ámbitos de la cultura, e incluso en la educación, la cual se ha visto asimilada casi por completo al adiestramiento. Para la comprensión del presente, el registro y localización de un pensamiento esclarecedor no

debiera circunscribirse a una mera exposición erudita de los ejes que vertebraron el concepto filosófico en la época moderna, sino que la comprensión de sus momentos es también un ejercicio necesario en aras de crear un frente común en contra de la *puerilización* de la vida en sociedades en las que el pensamiento crítico se extingue a un paso más veloz que aquel generado por la devastación ecológica. "Hoy, como en los tiempos de Kant, la filosofía requiere no el destierro o eliminación de la razón sino su crítica por ella misma" (Adorno, 1975, p. 89).

El esclarecimiento de la conciencia constituyó el mandato insigne del pensamiento en el Siglo de las Luces. Con Kant, la filosofía moderna llevó a la razón frente al tribunal de sí misma y de ahí al criterio general a partir del cual se reconoció el impulso de la subjetividad como elemento determinante de cualquier disensión teórica, ideológica o política, pauta característica del pensamiento crítico. En el sistema kantiano, este método constituyó el emplazamiento idóneo para debatir contra toda rigidez, tanto la del racionalismo de las ideas innatas, como la del psicologismo empirista. Ambos accesos, considerados por Kant como insuficientes para situar los límites del conocimiento, fueron exiguos también para suministrar el fundamento de nuestras convicciones morales, religiosas, políticas o apreciaciones artísticas. Unido a tal impulso crítico, que insistió en que la mayoría de edad había tocado la puerta de la ciudad, el idealismo alemán tomó en sus manos la formulación de los principios que habrían de *terrenalizar* las legítimas aspiraciones humanas de construir un mundo racional, que combine la libertad y las instituciones que resguardan las leyes de la nación. Con el proyecto de creación de una sociedad emancipada nos enfrentamos a la más ambiciosa idea formulada hasta entonces, una obra política de tal magnitud que requería del mayor de los escrutinios para fundarse legítimamente en la voluntad libre de los hombres, sin tener que recurrir a la metáfora de la ejecución del plan oculto de la naturaleza.

Crear un tipo de sociedad que permitiera la realización de todas las potencialidades humanas habría sido el postulado más visible para creer que la razón sí puede acceder al plano de lo absoluto. Para ello se requeriría de un tipo de reflexión que comprendiera la diferencia radical que existe entre el preguntar sobre el origen de la actividad racional humana y las respuestas asentadas en todos aquellos juicios acerca de su valor; juicios que pueden ser propuestos apelando a diferentes planos, temporales o eternos, terrenales o divinos. Al respecto, Kant es el primero en llamar al orden y a la madurez; el tiempo de una metafísica abstracta ha pasado, el quehacer filosófico se transforma en una reflexión referida al hecho de la cultura humana en las distintas esferas que dan valía a este mundo terrenal: arte, ciencia, política, moral, economía, religión, orden jurídico. *Sapere aude,* como lema de la Ilustración, tendrá en las distintas esferas terrenales las líneas de interpretación

del mundo circundante. Podríamos aventurar también que con ello asistimos a un primer atisbo de pensamiento concreto, el cual no encontrará aún su fiel expresión, hasta que con Marx se abandonen por fin aquellos vagabundeos de la razón propios del pensamiento idealista para acercarnos a la comprensión de la sociedad humana o la humanidad socializada.

No obstante, justo es reconocer que con el filósofo de Königsberg la filosofía moderna emprende una reflexión profunda sobre la cultura en sus más variados frentes, si bien lo hace a partir de la función originaria de la subjetividad trascendental. Para Kant lo que a la existencia humana interesa no se limita a la órbita del conocimiento científico, también la creación o contemplación de las obras de arte, el acatamiento de un precepto moral o la observancia de la ley, la comprensión del presente, lo mismo que la vivencia mística o religiosa, son todos fenómenos que la conciencia aprehende en el despliegue temporal de las civilizaciones. La conciencia analiza estas creaciones culturales para comprenderlas en su real dimensión y en su origen, determinando los perfiles de interacción por medio de los cuales se han producido. Este nuevo emprendimiento de la filosofía es factible gracias al método crítico que, partiendo de los hechos, se encamina a descubrir las distintas prácticas en que se muestra la actividad del espíritu que va creando las particularidades de los fenómenos culturales. Delimitada por su época, la filosofía moderna investiga, paso a paso y por sistema, las circunstancias objetivas, las leyes presentes en el sujeto que nos dan las pistas para entender el acaecer moral, religioso, artístico, tecnológico, científico, educativo, jurídico o político como hechos humanos que albergan en sí mismos el código de su interpretación. Las leyes del discernimiento son aquí las relaciones constantes e invariables que permiten designar con un nombre común un fenómeno cultural específico, a pesar de haberse producido en distintas épocas y en diferentes individuos. Con tal emprendimiento, la filosofía moderna quiere acceder al criterio fundamental de la relación intrínseca de los hechos de la cultura que han sido prescritos por el devenir histórico.

La filosofía por fin renuncia a su añeja pretensión de deducir, a partir de principios metafísicos, las leyes de la cultura, para elevarse, en cambio, a un punto de vista superior que le faculte a la inteligencia encontrar las relaciones constantes de todo hecho cultural. Pero cabe advertir que esta elevación no rompe con la inmanencia de la experiencia, sino que se encuentra y coincide con ella por la sencilla razón de que no quiere seguir imponiendo a la experiencia principios desde fuera ni predecir el camino que los fenómenos habrán de tomar, lo que la filosofía busca es exponer la ley subyacente en las distintas esferas culturales. La filosofía se despliega con énfasis crítico en dos direcciones: por una parte, contra las intromisiones me-

tafísicas o supuestas realidades indemostrables; por otro lado, contra las posiciones empiristas a ultranza que, al despreciar la formulación de leyes, no perciben que todo fenómeno cultural es el producto de una función conceptual universal de la conciencia en determinadas condiciones objetivas. El empeño hegeliano de convertir la filosofía en saber real responde en última instancia a este cometido.

De esta manera, al tomar como ejemplo un fenómeno político, podemos comprender por qué la época moderna puede considerarse como un momento de apertura que provee los medios para la realización de una sociedad racional, y lo es porque la facultad crítica se ha introducido como el principal componente que posibilita los acuerdos en la iniciativa de crear una comunidad en la que podría realizarse la filosofía, pues no se trata de otra cosa sino de eso: objetivar la voluntad colectiva en la que confluyen las aspiraciones de los hombres libres. Por esta razón, el siglo XVIII, como época de esclarecimiento, llevó como consigna la liberación de los hombres del miedo a vivir, del temor a asumir la responsabilidad de su propio destino. En la trayectoria seguida desde Kant hasta Marx, es esa la divisa que la investigación filosófica ha hecho suya, la cual atraviesa no sólo el idealismo alemán en su conjunto, sino el derrotero de la reflexión filosófica a partir de entonces, y habría que decir asimismo que está presente en numerosas iniciativas del mundo actual, comenzando con el giro anti-metafísico de finales del siglo XIX, e incluso apuntalando las expresiones más recientes del pensamiento crítico en la filosofía contemporánea.

Al plasmar los grandes ejes de su sistema, Kant propuso la idea de la existencia de dos mundos en los que habita por igual el ser humano: uno es el del acaecer natural que se describe en el conocimiento científico, y otro es el de la libertad, cuya reflexión reside en el pensamiento metafísico. La metafísica pertenece a este último como propia del ámbito de la razón práctica, por ello Hegel define la ética como el sistema de todas las ideas y postulados prácticos. Bajo esta reorientación, el objeto de la metafísica es comprender el desenvolvimiento del espíritu de los pueblos en donde tiene lugar el devenir de un ser libre y autoconsciente. En este discernimiento la metafísica formula una pregunta cardinal: ¿cómo tiene que constituirse el mundo para un ser moral? Y con esta interrogante se abre también un umbral y una polémica: ¿cómo se puede acceder a este mundo? El suelo preparado por Kant para una perspectiva materialista como la que Marx va a proponer no podría ser mejor, la filosofía crítica es la posición discursiva comprometida con el reto de pensar la historia humana, pero despojándose ahora de todo ropaje idealista.

En efecto, con esta nueva noción de crítica que conserva y supera las formulaciones filosóficas que el idealismo alemán volcó al espacio de la discusión, nos en-

contramos con las primeras obras de Marx, en las que se adopta el método dialéctico hegeliano de comprensión de la realidad, pero la tendencia de la crítica substituye el concepto de realidad ideal objetivada en la historia, por el de realidad material socioeconómica, y el de fases sucesivas del espíritu en su autodesenvolvimiento, por el de fases de la historia en el devenir de la existencia terrenal de individuos concretos. El motor de la dialéctica, que en Hegel se articula por la contradicción en la conciencia y en la realidad, en Marx se despliega en las contradicciones materiales de la sociedad en el conflicto que media entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. En el análisis marxista, con un cambio cualitativo en su dimensión política, el desarrollo técnico y el rendimiento económico que han tenido un florecimiento extraordinario, propiciarían la satisfacción de las necesidades individuales libremente acrecentadas. El trabajo como tal estaría vinculado a una vida plena y a la gratificación personal ligada a la actividad productiva, dando lugar a la reconciliación objetiva del hombre con la naturaleza. En todas las posturas progresistas que caracterizaron al pensamiento moderno, la concreción de una sociedad justa apareció como una edificación factible por la fuerza de la racionalidad filosófica en su empeño por hacer del mundo humano una obra que respondiera, mediante procesos de esclarecimiento tanto en la atmósfera individual como colectiva, a la legítima aspiración de llevar una existencia íntegra, dejando atrás el miedo y la inseguridad de un ominoso destino que a cada individuo le correspondía cumplir sin remedio. El núcleo del pensamiento político liberal vio en las leyes del Estado moderno el cumplimiento de la sociedad regida por la razón. Sin embargo, Marx (1974a) no comulga con este optimismo, en el *Manifiesto del Partido Comunista* señala: "El Gobierno del Estado moderno no es más que una junta que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa" (p. 113).

Con este antecedente, la filosofía que en las primeras décadas del siglo XX asume una marcada influencia marxista tiene como una de sus más importantes vías de acceso la reflexión relativa a la cultura y, con ello, la intención por exponer los nuevos signos de comportamiento de los individuos en el seno de una sociedad que ha dejado de plantearse añejos valores de justicia y libertad como guía de su existencia, para centrase en la textura de la condición humana a través de sus expresiones más directas y a menudo también más crudas; de ahí que el marxismo crítico se haya centrado en el arte y en las instituciones culturales de la sociedad para conducir la reflexión concerniente al poder. Permítaseme citar a continuación un extenso pasaje del texto de Perry Anderson (1979) *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, en el que se resume esta temática que tensa las relaciones entre cultura y poder:

A este respecto, la norma es llamativa. Lukács dedicó la mayor parte de su vida a trabajos sobre la literatura, produciendo una apretada serie de estudios sobre la novela alemana y europea, desde Goethe y Scott hasta Mann y Solzhenitsin, para culminar con una gran Estética general, su obra publicada más extensa y ambiciosa. Adorno escribió una docena de libros sobre música que incluyen tanto análisis globales de las transformaciones musicales del siglo XX como interpretaciones de compositores, por ejemplo, Wagner y Mahler, además de tres volúmenes de ensayos sobre literatura; también completó su obra con una Teoría estética general. El legado teórico más significativo de Benjamin dentro del marxismo fue su ensayo sobre La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica, y su principal obra crítica en los años treinta fue un estudio sobre Baudelaire. Paralelamente, concentró su interés en la obra de Brecht. El principal trabajo de Goldmann fue un análisis de Racine y el jansenismo, El Dios oculto, que al mismo tiempo estableció un canon general de crítica literaria para el materialismo histórico; en sus otros escritos exploró el teatro y la novela modernos (Malraux). Lefebvre, a su vez, escribió una Contribución a la estética. Della Volpe, por su parte, elaboró otra teoría estética en gran escala, la Crítica del gusto, además de ensayos sobre cine y poesía. Marcuse no escribió ninguna obra sobre algún artista específico, pero sistemáticamente trató la estética como la categoría fundamental de una sociedad libre, en la que "el arte como forma de realidad" finalmente modelaría los contornos objetivos del propio mundo social, tema común a Eros y civilización y Un ensayo sobre la liberación. El primer encuentro de Sartre con el marxismo coincidió con su publicación de ¿Qué es la literatura?; durante la transición hacia su labor dentro de la teoría marxista, su principal obra versó sobre Genet, a la par que escribió sobre Mallarmé y Tintoretto, y cuando finalmente remató su paso al marxismo, dedicó el decenio siguiente a un monumental estudio sobre Flaubert, concebido en una escala mayor que la suma de todas sus obras filosóficas anteriores. Gramsci, como de costumbre, presenta un caso dentro de esta galería que, si bien está relacionado con los anteriores, es distinto de ellos. Escribió mucho sobre la literatura italiana en los Cuadernos de la prisión, pero el objeto primario de su indagación teórica no fue el reino del arte, sino la estructura y función total de la cultura para los sistemas de poder político de Europa, desde el Renacimiento hasta nuestros días (pp. 95-97).

El decurso de los sucesivos caracteres en que se expresan los valores culturales nos ha llevado a la condición que muestra al individuo del siglo XXI, cuya biografía se define por algo quizá menos aciago que el miedo a la fatalidad, como sucedió en otras épocas, pero que en definitiva ha resultado ser en mayor medida paralizante. Nos referimos al rasgo que especifica a la sociedad desde la segunda mitad del siglo

pasado: el creciente autoaniquilamiento de los ciudadanos en función del consumo desmedido de productos dañinos y de formas de vida enajenantes, la proliferación de padecimientos crónico-degenerativos, la emergencia de nuevos trastornos que devastan sutil y silenciosamente al individuo y, en el otro extremo, los peligros de una técnica cuyos fuegos de artificio nos explotan en las manos y la destrucción del ecosistema convertido en un basurero de plástico corriente.

En el acercamiento que hoy en día podemos hacer relativo a la experiencia del ser humano, salta a la vista la constelación de grandes temas que fueron plasmados en diversos escritos clásicos al concluir el siglo XIX, y que anunciaron a la sazón, aunque fuera en sus líneas generales, la situación de decadencia que años más tarde sobrevendría. El juicio crítico de Marx, continuado por los principales representantes del marxismo ya referidos, trae a discusión esos grandes tópicos y elabora el diagnóstico de una época que proporciona los conceptos para la comprensión de la sociedad del siglo XXI. Entre esos temas podemos consignar los siguientes: el nihilismo y la impugnación a la religión, lo que preludia el derrumbe de la institucionalidad de las iglesias y la irrupción de nuevos fanatismos; la diatriba contra la moral conservadora y la creciente banalización de la vida en las ciudades que han logrado o que empiezan a consolidar su poderío industrial; la difuminación del poder en las estructuras de saber; la producción masiva de objetos culturales para una industria de consumo masivo; el papel de la subjetividad como producto de la modernidad pero también como instancia para la crítica de las ideologías; la investigación científica asimilada al armamentismo y la maquinaria de muerte; la devastación ecológica y los nuevos géneros de violencia y maldad, entre otros asuntos. Estos elementos prepararon la caída de todos los valores suprasensibles que habían regido los dispositivos esenciales de control y dominio en la existencia humana hasta hace apenas unas décadas, pero trajeron asimismo la sospecha acerca del poder de manipulación de las configuraciones culturales, de las propuestas educativas y de la propia razón. Una vez trazado el camino no hubo que esperar mucho para contemplar cómo las hordas salieron en estampida de sus reductos, con la muerte de Dios no había castigo ni temor, el género humano en caída libre se precipitó en el despeñadero de la historia y en el abismo de la crueldad y la ambición con una nueva mezcla de ingredientes: el cinismo y la brutalidad en un ambiente de innovación tecnológica. La idea de un mundo superior en donde reinan el Bien y la Verdad se derrumbó para dar paso a este mundo terreno –cruel de tan humano– que por momentos había sido considerado indigno de ser vivido, pero que constituye el único camino de salvación, a condición de que sea visto como un sitio válido por sí mismo.

Un componente notable surgido en la configuración del pensamiento crítico fue el tamiz empleado por la propia reflexión en torno a sí misma. La decadencia con que se consumia la modernidad tardía en el siglo XIX hizo necesario un nuevo impulso que orientara el alcance que la experiencia humana podría asumir en medio de ese borrascoso mar de sinsentido en que los hombres se han despeñado en la era de la bomba atómica. Los andamiajes en que el poder actúa en los más heterogéneos contextos de la sociedad nos han hecho desconfiar de las instituciones de mayor prestigio, y con ellas, el arte, la ciencia, el conocimiento, la educación, y la cultura en general, pasan a ser motivo de recelo al quedar al descubierto las deleznables modalidades en que se les ha utilizado. No hay más reductos a salvo, los bastiones de la civilización se han hecho añicos, el poder los ha penetrado hasta la médula.

## La difuminación del poder en las formas del saber

En la formulación de la filosofía crítica de la segunda mitad del siglo XIX encabezada por Marx, el problema del poder se plantea a profundidad en al menos dos direcciones. La primera, en el terreno político-económico en donde es muy clara la norma en que se enuncia la discusión que tematiza el poder según la pauta general del discurso marxista, expresión que busca responder a la conformación de su época marcada por el conflicto que dio pie a la Primera Guerra Mundial. A este respecto, en los planteamientos de Karl Korsch (1979) leemos los indicios de una teoría volcada sobre la exigencia de unidad con la práctica y no como ejercicio académico o erudito:

> El libro de Marx sobre el capital, como el libro de Platón sobre el Estado, como el Príncipe de Maquiavelo y el Contrato Social de Rousseau, debe su enorme y persistente impacto al hecho de que capta y articula, en una encrucijada de la historia, todas las implicaciones de la nueva fuerza que se abre paso sobre las viejas formas de vida. Todas las cuestiones económicas, políticas y sociales en torno a las que gira teoréticamente el análisis en el Capital de Marx, son actualmente cuestiones prácticas que sacuden al mundo, en torno a las cuales se desarrolla la lucha auténtica entre grandes fuerzas sociales, entre Estados y clases, en todos los rincones de la tierra. Karl Marx demostró ser el pensador más sagaz de su época, en la medida en que fue el primero en comprender cuán decisivas serían estas cuestiones para la próxima crisis histórica mundial. Pero por más grande pensador que fuese Marx, no hubiera podido captar estas cuestiones teóricamente ni hubiera podido incorporarlas en su obra, si no hubieran sido ya planteadas, en una u otra forma, como problemas concretos en la vida real de su propia época (p. 51).

A la vista de las ideas expresadas en la cita anterior, podemos comprender por qué esta forma de concebir el poder fue una de las principales orientaciones en la historia del pensamiento político, que recoge la tradición progresista moderna que alentó la gran esperanza de la revolución, y todo ello bajo una visión que aspira a transformar cualitativamente la sociedad y la forma en que se ejerce dicho poder. Tentativa que se concibe también como una lucha contra un enemigo de clase al que se debe vencer porque su permanencia representa el estancamiento de la comunidad. Razones no faltaron para emprender esa lucha frontal contra las oligarquías y tampoco resultó difícil aceptar los términos en que el marxismo dilucidó las contradicciones estructurales de la sociedad, que desde la emergencia del industrialismo tienen postrada a la humanidad casi por completo. Como respuesta a dicha exigencia, el pensamiento político especificó los grandes problemas de la revolución comunista y los medios que urge instrumentar para cambiar el orden social opresivo. En 1935, Korsch (1979) define esta situación de urgencia que puede empezar a cambiar, pero a condición de gestionar un intervalo de autorreflexión al interior de la propia militancia izquierdista.

> Al igual que todos los aspectos particulares, críticos, activistas y revolucionarios del marxismo han sido pasados por alto por muchos marxistas, lo mismo ha sucedido con el carácter total de la dialéctica materialista marxiana. Incluso los mejores entre ellos sólo han restablecido parcialmente su principio crítico y revolucionario. Frente a la universalidad y profundidad de la actual crisis mundial y las luchas de clases proletarias cada vez más graves que superan en intensidad y extensión a todos los conflictos habidos en anteriores fases del desarrollo capitalista, nuestra tarea de hoy es dar a nuestra teoría marxiana revolucionaria su correspondiente forma y expresión y, de esa manera, extender y actualizar la lucha revolucionaria del proletariado (pp. 98-99).

Lo que Korsch expone a la distancia de poco más de 80 años, es un emplazamiento que tematiza el poder de un modo que cierra el círculo de una época, cuando la militancia se pronuncia por la actualización de la lucha revolucionaria del proletariado y dirige su actuar en esa dirección. En contraste con la necesaria contextualización de la revuelta política, la expansión del capitalismo en sus distintas fases es un tópico identificable todavía en la discusión teórica del presente, máxime si tomamos en cuenta las razones que sitúan en la disputa activa los elementos de un renacimiento del pensamiento marxista. La vigencia de la obra de Marx se ha estado revisando a últimas fechas delante de las nuevas condiciones de explotación y de las crisis recurrentes de los sistemas financieros en el nivel global. Así sucede

en los debates que en el campo de la economía se han estado dando a la luz de la reconfiguración de los sistemas de producción en la era de la globalización. El análisis marxista sigue siendo aquí muy pertinente.

> La intensificación del trabajo se ha verificado en las últimas dos décadas, en todos los países y sectores. En Estados Unidos ha sido muy visible la ampliación de la jornada de trabajo, el aumento del esfuerzo laboral y la reducción del tiempo de recreación. La publicitada gratificación de algunos trabajos sólo involucra a un sector minoritario de las empresas.
>
> En Japón rige una agobiante sobredosis laboral, que se agravó durante la continuada recesión de los 90. Esta coyuntura socavó la estabilidad del empleo y afectó las atribuciones de los trabajadores calificados. También en los países europeos –que mantuvieron conquistas laborales nunca alcanzadas en otras regiones– se produjo una dramática progresión del empleo a tiempo parcial. Esta opresión contrasta con la difundida imagen del "trabajo posfordista consensuado", que oculta la persistente continuidad del sufrimiento laboral (Katz, 2010, p. 66).

Por otra parte, más allá de las situaciones emergentes en el mercado laboral, se ha hecho igualmente necesario plantear el tono en que el poder se vislumbra desde una postura que, en comparación con la vertida por el marxismo clásico, se considera un tanto aristocrática, elitista o al menos poco proclive a declarar su militancia en favor de las mayorías, tal como todavía sucedía en la dirección esbozada por Korsch. Topamos aquí con la segunda orientación que problematiza el poder pero lo hace allende las trincheras. En efecto, ahora no se trata de militancia alguna, lo que empieza a llamar la atención es el desenlace de una racionalidad progresista que se habría agotado destruyendo los viejos mitos y prometiendo soluciones que no podía cumplir. Frente al fracaso de los procesos emancipatorios pensados para la colectividad, ya sea la clase social, el sindicato o el partido político, el gran descubrimiento de esta nueva posición reflexiva consistió en la comprensión de que las raíces históricas de la crisis están en la cultura, y que dicha crisis había ocasionado un completo vaciamiento del sentido emancipatorio de la civilización en la historia.

En *Crítica de la razón instrumental,* Horkheimer (1973) suscribe el talante en que, sin dejar de ser marxista, la Escuela de Frankfurt trató de encontrar la clave del problema de la deriva de la civilización por otra vía, una ruta considerada poco progresista, pero que a cambio dejaba atrás los resabios de optimismo y, disipando la fe en toda teleología, se pronunció en favor de un pensamiento independiente:

> [...] para bien y para mal, somos los herederos de la Ilustración y del progreso técnico. Oponerse a ellos mediante una regresión a etapas primitivas no constituye un paliativo para la crisis permanente que han provocado. Tales salidas conducen, por el contrario, de formas históricamente racionales a formas extremadamente bárbaras del dominio social. El único modo de socorrer a la naturaleza consiste en liberar de sus cadenas a su aparente adversario, el pensar independiente (pp. 136-137).

En estas líneas Horkheimer nos muestra cuál es esa otra senda que en Adorno ha quedado como el rasgo más significativo de su pensamiento: la crítica al sistema en cuanto tal. Y esta veta crítica proviene de una desconfianza radical plasmada en la escritura de Nietzsche (1983): "Desconfío de todos los sistemáticos, e incluso los evito. La voluntad de sistema es una falta de probidad" (p. 121). Nietzsche afirma que los sistemas ofrecen una falsa unidad, pues a costa de producir la ilusión de plenitud han renunciado a trastocar la esencia de un mundo ingobernable. Para Adorno (1991), el deseo de sistema es una pedantería que sólo puede provenir de alguien a quien le resulta imposible vivir sin la voluntad de comprender el mundo.

> Pero la adecuación del pensamiento al Ser como totalidad se ha desintegrado, y con ello se ha vuelto implanteable la cuestión de esa idea de lo existente que una vez pudo alzarse inmóvil en su clara transparencia sobre una realidad cerrada y redonda, y que quizás se haya desvanecido para siempre a ojos humanos desde que sólo la historia sale fiadora de las imágenes de nuestra vida. La idea del Ser se ha vuelto impotente en filosofía; no más que un vacío principio formal cuya arcaica dignidad ayuda a disfrazar contenidos arbitrarios. Ni la plenitud de lo real se deja subordinar como totalidad a la idea del Ser que le asignaría su sentido, ni la idea de lo existente se deja construir basándose en los elementos de lo real. Se ha perdido para la filosofía, y con ello se ha visto afectada en su mismo origen la pretensión de ésta a la totalidad de lo real (p. 74).

Aquí está definida otra orientación filosófica que hasta el momento apenas hemos insinuado: las posibilidades comprensivas de la historia han de encontrarse fuera de los sistemas, lo cual hace de la obra de Marx un emplazamiento vigente que declara la desintegración unitaria del saber según la filosofía clásica, para dar lugar a un enfoque que no renuncia a la perspectiva de totalidad, si bien lo hace a partir de contribuciones y fragmentos aleatorios sobre un tema delimitado. Resistencia a la sociedad es resistencia a su lenguaje.

Salir de los sistemas omnicomprensivos se constituyó en una legítima lucha contra el poder, pero además permitió plantear la facultad real de vislumbrar una

sociedad cambiante. A raíz de esta invectiva transversal contra los sistemas que el marxismo desplegó, podemos comprender lo que hoy sucede: estamos viviendo la eficacia de un conjunto de prácticas de poder que se encuentra difuminado en todos los pliegues de la sociedad a un grado inédito, donde la identificación precisa de su estructura operante resulta casi imposible de lograr, porque tal padrón de poder llega a maniatar soterradamente al ser humano e irrumpe en los aspectos en apariencia más insignificantes de nuestra vida cotidiana. En este proceso de anulación, el poder modelador estampa como un sello la individualidad estandarizada de cada persona y la une a la masa, creando la apariencia de que conserva su propia identidad no obstante la semejanza; este tipo de poder impone, mediante las formas de saber, una ley de verdad que cada individuo tarde o temprano habrá de reconocer en sí mismo y a la vez sus contemporáneos habrán de reconocer en él. Es un molde que por un lado constituye seres individuales y aislados, y al mismo tiempo crea sujetos que han sido facturados según una horma que los equipara. El poder no se vale únicamente de la represión, el control de la conducta es su proceder complementario.

En una expresión *foucaultiana,* el poder tiene entonces este modelo tan efectivo de actuar que nos permite afirmar que viene de todos los puntos que atraviesan el espacio social y se difumina de un modo muy fino en las conciencias, y lo hace traspasando los cuerpos, determinándolos al interior de ciertas prácticas y distribuyéndose micro-lógicamente en los intersticios de la sociedad (Foucault, 1991, p. 156). Así, el poder aprovecha los más diminutos surcos que la cultura deja para hacer estallar su capacidad controladora. No es aventurado afirmar que en este discernimiento hecho por la reflexión teórica ha quedado delineado el perfil de nuestra época. En efecto, se trata de toda una red sistémica que engulle a sus presas provocándoles un amplio abanico de sensaciones placenteras. En lugar de instituciones jurídicas que preservan el "Estado de derecho" –concepto que mantiene ciertos tintes de coerción–, ahora es más preciso hablar de relaciones de poder como elementos de una estrategia de conjunto que comporta un cierto tipo de racionalidad formada por tácticas que se encadenan, dando pie a dispositivos complejos que forman a su vez prácticas globales anónimas y que tienen en la generación de conocimiento, en la producción cultural y en el trabajo, los frentes más eficaces para lograr la aceptación inicial de dichas prácticas y los posteriores consensos para su aprobación generalizada, con lo cual el dominio es multifactorial, en ocasiones imperceptible y, por lo mismo, más contundente.

El conocimiento es el ariete principal de esta estrategia, al grado que en la educación y en todas las iniciativas de divulgación científica constatamos una espléndida crónica aderezada con todos los ingredientes de encomio hacia los resultados

conseguidos en la economía y la emancipación que en el plano del pensamiento representó la ciencia. Sin embargo, por encima de estos frutos que pueden parecer incuestionables, en la educación de nuestro tiempo hace falta una reflexión crítica en dos aspectos cardinales. Por una parte, en relación con el procedimiento esquemático y poco creativo en que se enseña la ciencia en todos los niveles educativos, con lo que se fomenta un rechazo basado en el prejuicio y la incomprensión, que ha generado la idea engañosa de que hay dos culturas: la de las ciencias naturales y la de las ciencias del espíritu; por otra, se requiere de una nueva reflexión crítica a propósito de la automatización en que ha caído la vida humana en una época en la que reconocemos como un hecho el impacto que en amplios sectores de la realidad social ha tenido la investigación científica y por los efectos que en el uso cotidiano han tenido los dispositivos tecnológicos. No es necesario enumerar los productos de la ciencia que están presentes desde hace décadas en múltiples esferas de la cultura, desde los servicios de salud hasta la recreación, la política, la economía, la educación, las comunicaciones y, en mayor medida, la guerra con su próspera y adaptable industria.

Lo que aquí constatamos es que un rasgo característico de la sociedad contemporánea, que requiere ser tematizado desde una perspectiva crítica, es el que se refiere a las diversas formas en que se produce el conocimiento en el amplio espectro de la cultura. Uno de estos modos de generar conocimiento –que funestamente se ha hecho hegemónico en la sociedad administrada– es el de un tipo de práctica científica que, al igual que una empresa, se estructura siguiendo una serie de reglas marcadas por el predominio de lo funcional y productivo. La ciencia no está libre de valores y estos valores deben exponerse a la crítica sin restricciones. Tanto la ponderación honesta de los más recientes hallazgos en la astrofísica o la genética, por mencionar sólo un par de ejemplos loables, como la condena enérgica acerca de la inmensa acumulación de residuos que coadyuban al desastre ambiental, vestigio indeleble en el sendero de las escarpadas montañas del conocimiento científico.

En coincidencia con esta preocupación temática, para los filósofos de la Escuela de Frankfurt la divisa baconiana del poder como objetivo y consecuencia del conocimiento tiene, en gran parte de la investigación científica productivista que se ejercita actualmente –dejando de lado cualquier eufemismo–, un diabólico proyecto para el mal. La racionalidad biocida y genocida que al presente caracteriza a la investigación científica corporativa es la síntesis satánica entre dominio de la naturaleza y razón instrumental, fórmula triunfante de la persistencia descomunal de la experiencia racionalizada del horror. En esta acepción, el acrecentamiento del poder –sin soslayar las consecuencias biocidas que ha generado– nos coloca en una

más de las situaciones límite de nuestro tiempo, provocada por el arribo a la nueva barbarie que caracteriza al presente, barbarie que se define por el desbordamiento de la producción técnica situada por encima de sus propios creadores. En palabras de Horkheimer (1973), el rasgo característico de la sociedad administrada consiste en la creciente dependencia respecto de los aparatos que hemos inventado para dominar la naturaleza, pero a los cuales debemos servir cada vez más. El creador ha sido superado por su creatura, el empuje civilizatorio no ha conducido a la emancipación deseada sino a un nuevo canon de dominio, que ha aflorado del poder del industrialismo surgido a raíz de la época moderna.

> Las fuerzas económicas y sociales adoptan el carácter de ciegas fuerzas de la naturaleza a las que el hombre, a fin de preservarse, debe dominar mediante la adaptación a ellas. Como resultado final del proceso tenemos, por un lado, el yo, el ego abstracto, vaciado de toda substancia salvo de su intento de convertir todo lo que existe en el cielo y sobre la tierra en medio para su preservación y, por otro, una naturaleza huera, degradada a mero material, mera substancia que debe ser dominada sin otra finalidad que la del dominio (p. 107).

Bajo ese diagnóstico de evidente filiación marxista, la teoría crítica habla de un completo vaciamiento en la experiencia cognitiva y vivencial del ser humano. El conocimiento y el trabajo, atributos que la subjetividad había empleado para dar cuenta de su propio despliegue a través de los momentos constitutivos de una realidad creada por seres libres –que con el empleo de su racionalidad buscaban dejar atrás el mundo de sujeción en el que se hallaban inmersos–, han sido trocados por un mecanismo de obliteración aún más ominoso que el destino implacable o la ira de Dios, que ha logrado anular o reprimir la aspiración a un mundo de individuos emancipados. Este dispositivo es el fetiche de la mercancía en la sociedad administrada, en un espacio y tiempo en el que la razón quedó convertida en mito, igualándolo todo y absorbiendo incluso los rasgos que hacían de la facultad creativa un insigne artilugio de fuga.

> Antaño la aspiración del arte, la literatura y la filosofía consistía en expresar el sentido de las cosas y de la vida, en ser la voz de todo lo que es mudo, en prestar a la naturaleza un órgano para comunicar sus padecimientos o, como podríamos decir, en dar a la realidad su verdadero nombre. Hoy la naturaleza se ve privada de su lenguaje. En un tiempo se creía que toda manifestación, toda palabra, todo grito o todo gesto tenía un significado interior; hoy se trata de un mero proceso (Horkheimer, 1973, p. 111).

Nos colocamos aquí frente a un fenómeno más que viene a demostrar la pertinencia del pensamiento crítico de Marx a partir de los nuevos contornos abiertos por los continuadores de su línea de estudio, que desde las primeras décadas del siglo XX han despejado la vía que profundiza sobre el ámbito del arte y, en general, el horizonte de la cultura, donde se muestra el valor que podría dársele a la existencia, más allá de las ocupaciones de la vida productiva y también de las preocupaciones de la esfera política y de las decisiones morales. Antaño el arte daba voz al transcurrir cotidiano, convirtiéndolo en un acontecimiento digno de ser conservado dentro de una expresión simbólica única, sublime e inigualable. Coincidentemente, la reflexión filosófica se había constituido en la ocupación que conjugaba los sentidos en que podía desenvolverse el ser y acontecer del devenir humano. Las palabras de Horkheimer (1973) que a continuación referimos dan cuenta de una racionalidad que no había sido absorbida ni se había volcado hacia criterios de eficiencia y productividad comprobada, sino que se había mantenido en los márgenes de posibilidad para la emancipación.

> Durante su larga historia el hombre ha alcanzado a veces un grado tal de libertad respecto a la presión inmediata de la naturaleza, que pudo ponerse a reflexionar sobre la naturaleza y la realidad sin hacer con ello planes directos o indirectos para su autoconservación. Estas formas relativamente independientes del pensar que Aristóteles describe como contemplación teórica, se cultivan sobre todo en la filosofía. La filosofía aspiraba a una intelección que no había de servir a cálculos utilitarios, sino que debía estimular la comprensión de la naturaleza en sí y para sí. [...] En nuestra era el intelectual no está de ningún modo protegido contra la presión que ejerce sobre él la economía a fin de que se haga cargo de las exigencias siempre cambiantes de la realidad. Por lo tanto, la meditación, que dirigía sus miradas hacia la eternidad, se ve desplazada por la inteligencia pragmática que enfoca el instante próximo (pp. 112-113).

La cita anterior nos permite vislumbrar las mutaciones que trajo consigo la sociedad moderna en determinadas hechuras del ser y del pensar. Si bien es cierto que la filosofía fue desplazada como instancia hegemónica de la cultura a manos de la ciencia, como nuevo paradigma la ciencia no se ocupó de reflexionar sobre el ser y sus posibilidades de sentido. En la ciencia ya no tuvo cabida la realización humana a partir del conocimiento, ahora ha sido absorbida por criterios de productividad, se caracteriza por estar dirigida hacia la eficiencia y ha quedado estructurada como una empresa. Aquí aparece este carácter corporativo de la investigación científica que en la sociedad postindustrial va a exhibir todo su potencial destructivo.

## Industria cultural e investigación corporativa

En el escrutinio acerca del tipo de investigación científica que en nuestros días se lleva a cabo, ocupa un lugar preponderante la reflexión en torno a la técnica y sus progresos, así como los efectos que han devastado la naturaleza y la sociedad. Esta vinculación constituye un flanco de crítica apenas sondeado a partir de la segunda mitad del siglo XX, momento en que se emprende una exposición histórica de la técnica ensamblada a los avances científicos y una diatriba frontal a la ciencia como institución. La discusión exige analizar el tema de la influencia de la técnica sobre la sociedad con un enfoque que considera su innegable crecimiento, pero también los altos costos que ha traído con el aumento del poder del hombre en la transformación de la naturaleza y los graves daños al medio ambiente.

Es claro que aquellos filósofos cuya vida transcurrió en la primera mitad de la centuria pasada no pudieron siquiera imaginar las consecuencias de una racionalidad instrumental convertida en principio hegemónico de la cultura, usada sin ambages como maquinaria de dominio con todo su poder letal. En este aspecto cabe señalar que aceptamos como un hecho el que Marx haya sido un abierto defensor del perfeccionamiento del trabajo y de la técnica –optimismo comprensible por la determinación temporal en que vivió–, pero fue también un crítico de la noción de progreso, ya que para él el desarrollo no es unívoco ni en constante ascenso. En este sentido, los pensadores siguientes muy pronto advirtieron el tipo de investigación que se realizaba en los institutos y centros de investigación vanguardista respaldados por el poder militar, llamando la atención en lo tocante a la radical metamorfosis en los criterios en que era aceptado casi todo nuevo conocimiento: productividad y eficiencia.

Sin embargo, a pesar de este auge en las líneas de generación y aplicación del conocimiento, podemos citar nuevamente la sentencia de Marx de que *vivimos en la prehistoria de la humanidad,* esta frase lapidaria del filósofo de Tréveris subraya la deriva social a raíz de un productivismo irracional y la lucha encarnizada por la riqueza. De hecho, con la modernidad la ciencia había dejado de buscar la Verdad de manera desinteresada, para estructurarse como una empresa, con el paso de los años se dejaría de hablar de descubrimiento para usar un término más *ad hoc*: innovación. La vieja anécdota del filósofo absorto en la contemplación no tiene cabida al interior de un tipo de investigación que se organiza con un perfil corporativo, la inteligencia pragmática impera tanto en instituciones que responden a los requerimientos de grandes agrupaciones comerciales, como en aquellas iniciativas paraestatales que tienen a su cargo la explotación de importantes recursos naturales considerados elementos fundamentales para el posicionamiento estratégico en la economía mundial o la seguridad nacional de los países en el contexto de la globalización.

La investigación científica que genera poder y ganancias estratosféricas, no es más el ministerio de una noble vocación que entreteje sus inventos con la aspiración de procurar un beneficio para la humanidad, ideal que había hecho de la ciencia la instancia receptora y a la vez depositaria de los frutos de una racionalidad que después de épicas batallas contra el poder eclesiástico podía dejar a la zaga el miedo y hacer del mundo un lugar en el que se puede ser libre y feliz. Ese concepto de ciencia quedó muy lejos, ahora se trata de una función en esencia distinta que se trabaja y ejercita en el mismo rumbo en que labora cualquier complejo industrial; siempre que el conocimiento es concebido como mercancía, la ciencia comporta ese dinamismo que la hace adoptar la apariencia organizativa de una empresa altamente productiva con estándares internacionales de competitividad.

A partir del siglo XX, el tipo de investigación que busca el rendimiento y el aumento del poder explotador está al servicio del mercado y del interés privado, a contrapelo de lo que el conocimiento puesto al servicio del desarrollo social otrora había proclamado. Dicha investigación corporativa sirve, antes bien, para acrecentar la desigualdad y las tensiones sociales. Paralelamente, la reflexión realizada por la teoría crítica se propuso hacer el análisis de una amplia gama de problemas bajo el rótulo de "industria cultural", misma que comprende heterogéneas estructuras racionalizadas y burocratizadas que controlan las más diversas instituciones en la sociedad contemporánea. El título de "industria cultural" hace referencia al tipo de actividad que produce lo que se ha dado en llamar *cultura de masas*, que se define como una cultura falsa hecha para el consumo inmediato y de nula calidad, opuesta a la cultura que ejerce una crítica al estado de cosas prevaleciente o que formula un diagnóstico de su época; la cultura de masas, por el contrario, es a todas luces una invención manipulada, no espontánea y reificada. El objetivo crítico que se enuncia bajo este concepto es que dicho montaje de objetos culturales se caracteriza por ser un conjunto de ideas cuya divulgación llega a sus destinatarios por los medios de comunicación. Pero lo más alarmante no es la nula calidad de su realización, sino el efecto mediador para domesticar, el talante represor y enajenante que logra con un éxito calculado y el impacto embrutecedor en la gente que consume tales productos, fenómeno que da cuenta del enraizamiento que ha logrado en la estructura de la sociedad ese binomio cultura-industria. El concepto de industria cultural representa para la Escuela de Frankfurt una mirada crítica sobre los medios de producción, de comunicación y de difusión de un estilo de vida aderezado por las más coloridas estrategias de publicidad. Además, dicho concepto de industria cultural permite hacer una evaluación de los fenómenos artísticos, de la creatividad, el conocimiento y los factores sociales que intervienen al interior de ellos; asimismo, desbroza las tensiones entre arte y felicidad y, finalmente, sirve de base para aseverar que no toda

la cultura es una estafa burguesa, ni toda la investigación científica se realiza por mor de su utilidad económica.

Sin embargo, con el comienzo de la organización industrial en el seno del liberalismo económico y político, los seres humanos son sometidos a nuevas formas de control debido al incremento de sus labores en la división social del trabajo, formas de control que se han depurado al ritmo vertiginoso de la productividad automatizada. La sociedad contemporánea es el resultado de todos los cambios ocurridos a lo largo de la historia, pero ahora los productos culturales afirman el orden social vigente y anulan la autonomía de los consumidores: no emancipan, sino que sojuzgan. La industria cultural es la prolongación del trabajo en horario no laboral bajo el capitalismo tardío.

En la filosofía contemporánea, la crítica hacia la industria cultural emerge debido al modelo en que las sociedades se empiezan a organizar y a funcionar empleando medios innovadores que asoman en el contexto de los umbrales del siglo XX. Nos referimos a la prensa, la radio y la televisión como los principales medios de una expresión cultural que procura dar uniformidad a los individuos y a la vez impulsar su atomización. La fabricación industrial de objetos superfluos tiende a la homogenización de la sociedad en los rasgos aparentemente más insignificantes, ya que al llevar a cabo múltiples clasificaciones de sus singulares productos –películas, música, revistas, marcas de ropa, programas de televisión, etcétera– acopia, asimismo, datos que son útiles para saber las preferencias de los diferentes tipos de consumidores con el propósito de llegar a tener perfiles definidos de grupos de consumidores, estrategia en la cual cada flamante artículo tiene un destinatario, y si acaso hay diferencias, éstas son engullidas por la propia industria para crear nuevos grupos con un toque de exclusividad. Los consumidores tienen en apariencia la posibilidad de elegir, aunque la realidad es que todo tiene un orden establecido por la industria cultural y las opciones para los consumidores están concebidas en beneficio del mercado.

Este tipo de producción industrial crea rasgos específicos en los individuos de suerte que actúan adaptándose a los espacios comunes generados por ella. La industria cultural es un monstruo que entretiene y divierte, y el humor es una de las partes principales de su fábrica de sueños. Ésta promete que todo es posible de obtener, dado que se caracteriza porque los miembros de la sociedad siempre están deseando los productos que ella ofrece a pesar del daño que les inflige. La industria cultural ha tejido una gran red de dominio en la cual está atrapada casi toda la humanidad, generando condiciones tan opuestas que van de la destrucción mutua a la supervivencia y de ahí al establecimiento de alianzas momentáneas entre los seres humanos, todo depende del instante y del contexto.

Con el apogeo de la factoría y su estrecha vinculación con el desarrollo de la tecnología, el progreso *ad infinitum* quedó garantizado a la vista de las profundas transformaciones en los ámbitos económicos, políticos, científicos y artísticos; en suma, en las esferas de mayor presencia en la sociedad. Para Marx, las civilizaciones se diferencian por cómo estructuran, organizan y ejercen el poder vinculado a la producción y reproducción de la vida social. Ahora, las llamadas sociedades del conocimiento nacen cuando se reconoce en el conocimiento la más productiva fuente de utilidad, la mejor mercancía, con lo cual cambia de raíz el curso de la investigación y con ello el significado de la vida humana. En nuestro tiempo, el poder económico dirige y sostiene a la sociedad, promoviendo la idea arquetípica del hombre como emprendedor para que cada uno sienta la responsabilidad de generar sus propias condiciones de vida, impulsando en los individuos la idea de que acepten este tipo de libertad si saben aprovechar lo que el aparato económico les ofrece. El poder económico es parte fundamental de la organización de la sociedad y mantiene un orden en ella, precepto que es tanto más necesario en la medida en que el poder económico se hace indispensable para el buen funcionamiento. Tal certidumbre florece en la época moderna con la hegemonía de la categoría de progreso, que es la creencia en un proceso de mejora continua que impulsa el trabajo y se internaliza en los trabajadores hasta convertirse en una ideología que conduce el actuar productivo.

El progreso es difundido como arma que domina la naturaleza y también como factor de crecimiento personal para optimizar las condiciones de vida; si en las sociedades pre-capitalistas la producción responde a las necesidades básicas de la sociedad, el orden económico capitalista colocó el interés más allá de tales necesidades al pretender poner la biósfera al servicio del hombre. Una vez abierta esa avenida, la técnica se depuró y devino en complejos sistemas y dispositivos tecnológicos, razón por la cual la industria rebasó el oficio humano individual. Surgen así, junto con la revolución industrial, sociedades opulentas, pero con grandes sectores viviendo en la miseria; la laboriosidad fabril se ve reforzada con el surgimiento de la forma mercancía como elemento esencial del capitalismo. Para la economía política, disciplina que ve la luz en el siglo XVIII, el origen de la riqueza está justo en el trabajo. Pero la revolución industrial optimiza los procesos de manufactura y genera como nunca la riqueza, al grado que comienza a ser explicada y justificada como si fuera una tendencia natural de la civilización, que a costa de progreso aniquila al ser humano.

> La producción capitalista, que en esencia es producción de plusvalor, absorción de plustrabajo, produce por tanto, con la prolongación de la jornada laboral, no sólo la atrofia de la fuerza de trabajo humana, a la que despoja –en lo moral y en

> lo físico– de sus condiciones normales de desarrollo y actividad. Produce el agotamiento y muerte prematuros de la fuerza de trabajo misma. Prolonga, durante un lapso dado, el tiempo de producción del obrero, reduciéndole la duración de su vida (Marx, 1983, p. 320).

Al despuntar el siglo XX y hasta nuestros días, este paso "triunfante" ha provocado cada vez más perturbaciones en la sociedad y en el entorno natural. La evidente vinculación entre tecnología, industria y gobierno ha borrado los límites que todavía en el lejano siglo XIX era posible constatar. En nuestros días, pasa como un fenómeno aceptado la triada compuesta por los conceptos de *ciencia*, *economía* y *política*, en una dinámica de poder en la que se articula y reparte la fuerza integradora de la vida cotidiana de los individuos en un sistema de consumo y destructividad en el que funcionan todas las sociedades actuales.

Con el Proyecto Manhattan y el sofisticado diseño armamentista que vino después de la Segunda Guerra Mundial, el conocimiento científico se transformó en una empresa temible, al revelarse la existencia de una racionalidad que cuenta con tal capacidad de dominio y destrucción. La bomba atómica ocasionó la emergencia de una comunidad que vivió el terror del holocausto. A partir de entonces, los procesos industriales inundan cada detalle de la vida cotidiana por nimio que sea, ya se trate de las grandes urbes o de los espacios marginales que sólo reciben los estragos de esa escalada productivista en la que incluso el arte ha renunciado a la magia de su originalidad y crítica del principio de realidad, para verse reducido, al igual que cualquier otro proceso industrializado, a un objeto más, manufacturado en serie, embalado y listo para su transportación y venta masiva.

Bajo el predominio que la investigación estructurada como empresa ha tenido en las sociedades industriales del siglo XX gobernadas por un orden político opresivo, el conocimiento científico es una herramienta de sometimiento que llega a corromper casi todos los ámbitos de la vida, llegando incluso a desplazar aquellos espacios otrora entrañables como el de las artes, cuyo papel inclusive se ha corregido a tal punto que pareciera abandonar por completo los rasgos que le condujeron a estar entre las más nobles expresiones de las comunidades durante siglos. El arte fue siempre un contrapeso de cara al vaciamiento de la existencia, tuvo en su hacer los elementos sociales que dieron rumbo a la conducta individual y colectiva a lo largo de las distintas épocas y a través formas de pensamiento plurales. Desde sus orígenes estuvo relacionado con caracteres y rituales mágicos que pretendieron asegurar la subsistencia de las hordas de cazadores, para más tarde ser un elemento de culto animista e influir en los presagios que identificaban a los buenos y malos espíritus según los intereses comunitarios. A medida que la sociedad diversifica sus fun-

ciones estructurales, paso a paso se fue transformando en medio de la liturgia que glorifica la percepción de las fuerzas naturales identificadas en dioses y en símbolos de la madre Tierra. Pero eso ha quedado atrás, merced a la industria cultural, en nuestros días el arte ha pasado a ser, en no pocas ocasiones, una jugosa mercancía y elemento de propagada enajenante o expresión de formas de vida comercializadas y difundidas por una determinada clase social.

Siguiendo la alusión de Marx contra los sistemas hegemónicos que de diversas maneras producen la enajenación de la conciencia, la teoría crítica emprende un ejercicio reflexivo en torno a lo que paralelamente a la industria cultural podría llamarse la "industria del conocimiento", concepto con el que se hace referencia a una mentalidad específica y a la generación del conocimiento en el gran mercado educativo de las universidades e institutos de investigación, instancias que trabajan no a favor de la emancipación individual y colectiva de los seres humanos, sino que a todas luces se han convertido en estructuras opresoras interesadas en extender su influencia por toda la sociedad. A manos del poder político, esta capacidad científica se ha utilizado como una fuerza de dominio; en cambio, como manifestación del espíritu crítico, la Escuela de Frankfurt buscó situarse más allá de este tipo de investigación al servicio del poder, cuestionando de base a la teoría tradicional que tiende a la abstracción y soslaya la condición fundamental de toda iniciativa de conocimiento, en la que el sujeto es siempre un individuo real, concreto, relacionado a su vez con otros individuos particulares que ocupan un lugar en la sociedad y consciente o inconscientemente son miembros de una determinada clase social que se encuentra en conflicto con otras.

Este conflicto se hace patente en cuanto existe un orden opresivo, el cual ha originado que, dependiendo del lugar que se ocupe en la división social del trabajo se generan existencias en mayor o menor medida enajenantes. En contrapartida, el quehacer para la emancipación tendría que considerar una serie de problemas vertebrales para la comprensión de los juegos de poder que actúan en los diversos escenarios sociales. La teoría crítica tiene que elaborar sus conceptos para una forma de conocimiento, trabajo y producción cultural que apunte hacia la emancipación y no hacia el afianzamiento de una atroz condena como la que padecen millones de personas en el mundo. Requerimos de una nueva dimensión formativa para discernir cómo hemos de abrazar nuevamente el sentido de la tierra. Por consiguiente, la pedagogía no debe seguir el rumbo de la informatización que sólo educa en el vacío, tiene que cambiar su rostro y mirar con ojos distintos este mundo desencantado que se desvanece ante nosotros. Con los escritos de Marx (1974b) aprendimos que más allá de apotegmas escolásticos, el problema de la verdad es un asunto práctico, no metodológico.

> El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente escolástico (pp. 7-8).

La ciencia, la filosofía y el saber en general tendrían que conducir al arribo de una sociedad verdadera, donde la coexistencia dejase de estar cercada por la violencia y el temor. En esta dirección, la esperanza de nuestros días radica en una teoría que asuma sin cortapisas la crítica contra la propia razón y plantee su convencimiento de que la racionalidad científica expuesta en formas tan fascinantes como la mecánica cuántica o la estructura genética, no deben verse oscurecidas por la ambición de gobiernos o grupos políticos, ni deben mantener la especialización a ultranza que retrae a las comunidades científicas haciéndolas partícipes o espectadoras del afán de dominio. El marxismo se reedita en el siglo XXI a la luz de problemas residuales y emergentes, tales como: modelos de autoridad y protocolos de autoritarismo; fascismo imberbe, nacionalismos arcaicos y políticas de exclusión; hiper-productividad y consumismo desmedido; cultura de masas, enajenación de la conciencia y concepciones de ciencia y técnica; arte, espectáculo y barbarie; comunicación, redes sociales y espionaje cibernético; libertad individual e instituciones opresivas, etcétera.

La obra de Marx perfila la constelación teórica que atiende a los fenómenos concretos, pero que se aleja del positivismo sociológico como criterio de verdad, aquel que insiste en métodos cuantitativos y esquemas de dominación y productividad. Horkheimer estimó que la interpretación de ciertos fenómenos históricos cruciales podría proporcionar una clave para la compresión de las estructuras de la sociedad actual y para el ensayo de un bosquejo de perspectivas futuras. La huella del pensamiento de Marx permite atisbar el aliento de un cambio político irrenunciable, si todavía creemos que el acceder a la verdadera historia humana se mantiene en el horizonte como el más preciado de nuestros anhelos.

## Bibliografía

Adorno, T. W. (1975). *Dialéctica negativa.* Madrid, España: Taurus.
Adorno, T. W. (1991). *Actualidad de la filosofía.* Barcelona, España: Paidós.
Anderson, P. (1979). *Consideraciones sobre el marxismo occidental.* México: Siglo XXI.
Fernbach, D. (1979). *Marx: una lectura política*. México: Era.
Foucault, M. (1991). *Microfísica del poder*. Madrid, España: La Piqueta.
Gramsci, A. (1979). *Introducción a la filosofía de la praxis.* México: Premià.

Horkheimer, M. (1973). *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires, Argentina: Sur.
Jameson, F. (2010). *Marxismo tardío.* Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
Katz, C. (2010). *La economía marxista hoy. Seis debates teóricos.* Madrid, España: Maia.
Korsch, K. (1978). *Marxismo y filosofía*. Barcelona, España: Ariel.
Korsch, K. (1979). *Tres ensayos sobre marxismo*. México: Era.
Lunn, E. (1986). *Marxismo y modernismo.* México: Fondo de Cultura Económica.
Lukács, G. (1969). *Historia y consciencia de clase.* Barcelona/México: Grijalbo.
Lukács, G. (2007). *Marx, ontología del ser social.* Madrid, España: Akal.
Marx, K. (1973). Carta a Ludwig Kugelmann. *Obras escogidas* (Volumen II). Moscú, Rusia: Progreso.
Marx, K. (1974a). Manifiesto del Partido Comunista. *Obras escogidas* (Volumen I). Moscú, Rusia: Progreso.
Marx, K. (1974b). Tesis sobre Feuerbach. *Obras escogidas* (Volumen I). Moscú, Rusia: Progreso.
Marx, K. (1983). *El capital* (Tomo I). México: Siglo XXI.
Nietzsche, F. (1983). *Cómo se filosofa a martillazos*. Madrid, España: Edaf.

# Algunas reflexiones de Karl Marx sobre la relación entre teoría y praxis, y su recepción en la teoría crítica de Theodor W. Adorno. Encuentros y desencuentros

*Dinora Hernández López*[1]

Es innegable la influencia que el pensamiento de Karl Marx ha tenido en la sociedad, desde su formulación temprana hasta nuestros días. La teoría de Marx, formulada en íntima relación con su práctica política, tuvo un impacto incuestionable en la modificación de nuestra visión de mundo; a este respecto, mucho se ha comentado que la realidad social no ha sido la misma luego de su aparición. Las ideas marxianas han incidido, asimismo, en la transformación de fondo de diversos regímenes políticos y este fenómeno, de alcance mundial, no tiene parangón en la historia reciente.

El pensamiento de Karl Marx no puede concebirse sino como una teoría radical, cuyo principal objetivo fue la transformación de las condiciones objetivas y subjetivas que crearía un parteaguas entre la prehistoria y la historia de la humanidad. Este rasgo del pensamiento marxiano, su cualidad disruptiva para con la realidad social, hace de los planteamientos en torno a la relación entre teoría y praxis uno de los ejes cardinales de su reflexión. La trayectoria del propio Marx, así como sus ideas al respecto de esta relación, dieron origen a todo un modelo: en la medida en la cual su actividad política contribuyó a dar sentido a su labor teórica y su pensamiento orientó las relaciones que sostuvo con el movimiento obrero, y diversas luchas sociales de su tiempo.

Lo mismo desde el sitio de denuncia encontrado en su dedicación al periodismo, como en sus intensas discusiones con otros líderes comunistas y revolucionarios, Marx, en estrecha colaboración con su entrañable amigo Engels, construyó una auténtica dialéctica entre pensamiento y acción. Y de la autoconciencia de Marx acerca de dicho vínculo proviene una estela de ideas que, a la postre, será la plataforma de las discusiones para toda la línea de pensadores marxistas dedicados insistentemente a tratar tan espinoso tema.

---

[1] Universidad de Guadalajara.

El objetivo de este trabajo es adentrarse en algunas reflexiones de Marx sobre la relación entre teoría y praxis. Las ideas marxianas –al respecto del tema mencionado–, derivadas de este análisis serán contrastadas con el pensamiento que el destacado miembro de la Escuela de Frankfurt, Theodor W. Adorno, elaboró en lo concerniente al mismo asunto. El objetivo es destacar las continuidades y rupturas teóricas entre ambos filósofos.

## Karl Marx: algunas reflexiones sobre la relación entre teoría y praxis

Las reflexiones sustanciales de Marx sobre la relación entre teoría y praxis son producto de sus escritos tempranos, elaborados durante la década de los cuarenta del siglo XIX, así como fruto de las discusiones que el pensador alemán sostuvo con respecto de la filosofía especulativa. En obras como la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (2014), *La sagrada familia* (1967), los *Manuscritos económico filosóficos* (1993a), las *Tesis sobre Feuerbach* (1974), *La ideología alemana* (1970) y el *Manifiesto del Partido Comunista* (1993b), Marx discutió insistentemente con el pensamiento de Hegel y sus prolongaciones en las ideas de los jóvenes hegelianos. La crítica marxiana en relación con dichos pensadores, en compendio, es la siguiente: la filosofía especulativa se postula solamente como comprensión del mundo y no como actividad de transformación revolucionaria de la realidad social; es decir, no como praxis social radical.

Los hegelianos de izquierda, contra los cuales Marx y Engels discutieron en *La sagrada familia* y *La ideología alemana*, concentraban sus tareas en la "Crítica crítica", en razón de que, sostuvo el pensador alemán, estos filósofos veían en la "Crítica", con mayúscula, el sujeto de la historia. De este modo, para los neohegelianos, el ejercicio de negatividad en el pensamiento era condición suficiente para el derrumbe de los factores que truncaban el desenvolvimiento del "espíritu", y dichos factores eran las instituciones aparentemente inamovibles del *establishment*: Iglesia y Estado. A este respecto, Marx destacó el desfase existente entre la atrasada situación social de Alemania, dividida geográficamente, aún inmersa en algunas estructuras económicas feudales y en medio del absolutismo, respecto del pensamiento filosófico (ya imbuido de las ideas de vanguardia que eclosionaron en los sistemas idealistas).[2]

[2] La educación de Marx fue de corte humanista y liberal, desde edad temprana conoció el pensamiento francés e ilustrado (Fernbach, 1979, p. 17). La incursión del pensador alemán en el periodismo, a razón de la cual entró en contacto cercano con algunas situaciones de injusticia social: pobreza de los viticultores de Mozela y pérdida de derechos madereros a causa de medidas legislativas, así como su contacto con las ideas de comunistas y socialistas

En la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, de 1843, las reflexiones de Marx sobre la dialéctica teoría-praxis se dirigieron no sólo contra la posición contemplativa de los jóvenes hegelianos, a quienes en esta obra designó "partido político teórico", reflejaron, también, un marcado distanciamiento del extremo opuesto de dicha perspectiva: la postura del "partido político práctico". Así entonces, mientras los primeros apostaban por el cultivo de la teoría a expensas de la intervención revolucionaria en el mundo, señaló Marx (2014), bajo la creencia de que era posible realizar la filosofía sin superarla; en el caso de los miembros del "partido político práctico", la situación era la inversa, ellos planteaban un activismo carente de reflexión, alejado de la teoría, y, de este modo, sostuvo Marx, pretendían superar la filosofía sin realizarla.

Marx resolvió esta antinomia de modo dialéctico. De acuerdo con el filósofo alemán, la supresión de la filosofía se encuentra en su realización, y su realización sólo es posible si la filosofía abandona su tono especulativo al intervenir en una praxis social de transformación radical del mundo. Ahora bien, según Marx (2014), dicha forma de asumir el quehacer filosófico supone un sujeto colectivo y universal, el proletariado, clase que se suprime, a su vez, al realizarse la filosofía:

> Lo mismo que la filosofía encuentre en el proletariado sus armas materiales; el proletariado encuentra en la filosofía sus armas intelectuales. Bastará con que el rayo del pensamiento prenda en este ingenuo suelo popular, para que los alemanes, convertidos en hombres, realicen su emancipación (p. 75).

Para Marx, utilizando una figura metafórica, los obreros serían "el corazón", mientras la filosofía sería "la cabeza" de la lucha material por la liberación de Alemania.

Además, en este texto, Marx (2014) no sólo dejó clara la necesidad de la vinculación del quehacer filosófico con un sujeto de transformación social –el proletariado– luego de señalar al sujeto político universal que haría efectiva la revolución, dejó apuntadas las labores de una filosofía crítica:

> Es una filosofía al servicio de la historia a la que corresponde en primera línea la tarea de desenmascarar la enajenación de sí mismo en sus formas profanas, después

provenientes de Francia, en calidad de colaborador y luego director de la *Rheinische Zeitung* (la revista de los jóvenes hegelianos), propiciaron los primeros acercamientos de Marx a la cuestión social, como él mismo lo relata en el "Prólogo" a la *Contribución a la crítica de la economía política* (Marx, 2013, pp. 3-4).

que haya sido desenmascarada la figura santificada de la enajenación del hombre por sí mismo. La crítica del cielo se transforma así en una crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del derecho, la crítica de la teología en crítica de la política (p. 44).

Así entonces, era necesario que las categorías filosóficas del idealismo se tocaran con los factores materiales con los cuales se explicaba la historia de los seres humanos concretos; es decir, no bastaba con una crítica de la enajenación como extrañamiento del "espíritu", se requería, además, explicar la enajenación del hombre en cuanto efecto de las condiciones sociales reales. Para Marx, sin el contenido sustancial de la historia y la sociedad que revelaba, una vez desmitificada, la economía política, la reflexión filosófica no salía de sí; esta idea fraguada durante la década de los cuarenta dará origen a las versiones maduras del materialismo histórico. Pero no era suficiente con que la filosofía diera cuenta del movimiento de la sociedad para considerar su actividad praxis, para ello se requería la trasformación efectiva de su objeto, y esto sólo lo podía lograr si se volcaba en praxis social revolucionaria.

Esta inversión de la dialéctica hegeliana condujo las investigaciones de Marx hacia una paulatina acentuación de la economía política, sin que se perdiera el hilo filosófico en su obra. Tal condición del pensamiento marxiano hace difíciles los intentos de periodización rupturista que presentan, por ejemplo, un Marx "filósofo" y uno "científico". Así como las operaciones de purga que –separando lo "vivo" de lo "muerto" del legado de Marx– si bien ayudan a recolocar el pensamiento marxiano en nuestra época señalando las limitaciones de algunas de sus categorías y de otros tantos aspectos de su lectura de la historia, no pocas veces dejan de lado cuestiones sustanciales para acercarse a la profundidad de sus ideas (Elster, 1999).

De este modo, ciertamente la economía política, vista en perspectiva histórica, adquirió un rango de suma relevancia para el nacimiento del materialismo histórico, cuya consolidación tuvo un momento importante en *La ideología alemana* y *El manifiesto comunista*, pero Marx no dejó de enfocar sus investigaciones con la lente filosófica. Incluso, algunos análisis de la economía política no escaparon a la agudeza filosófica del pensador alemán, bastará mencionar dos de ellos: la naturalización de la sociedad burguesa y el reduccionismo cosificante de sus sujetos de estudio. Lo mismo sucede, en una perspectiva más abarcadora, con la prolongación de categorías filosóficas en el pensamiento marxiano, valga traer a cuento la crítica a los efectos enajenantes del capitalismo.

En este orden de ideas, obras como los *Manuscritos económico filosóficos*, tal como su título lo sugiere, tienden claramente un puente entre filosofía y economía

que se prolonga hasta las consideraciones del fetichismo de la mercancía consignadas en el Libro I de *El capital*, pasando por *El manifiesto comunista*, como claramente lo deja ver esta cita: "En la sociedad burguesa se reserva al capital toda personalidad e iniciativa; el individuo trabajador carece de iniciativa y personalidad" (Marx, 1993b, p. 39). Estos son algunos apuntalamientos a contracorriente, incluso, de una primera impresión sobre el estatus de la filosofía en el pensamiento marxiano, a veces generada por el propio Marx, a raíz de sus profundas críticas a las limitaciones del pensamiento idealista y su condición ideológica. Para tal efecto, recordemos la muy conocida frase que Marx (1970) vierte en *La ideología alemana* sobre el carácter clasista de la producción de ideas:

> Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente (p. 50).

Sin embargo, Marx no dejará de reconocerse en la herencia del idealismo, por ejemplo y como lo formuló en la primera tesis sobre Feuerbach, al considerar la importancia del giro hacia la subjetividad, la revolución copernicana que significó la filosofía de Kant para la instauración de la idea de actividad, la cual resulta un planteamiento sustancial en la justificación de una praxis revolucionaria.

En los *Manuscritos*, Marx (1993a) estableció una diferencia entre objetivación y enajenación. Así, mientras la primera forma parte del proceso de humanización de la naturaleza, la segunda es una forma históricamente condicionada de la objetivación. Ser humano y naturaleza se relacionan metabólica y procesualmente; mediante esta actividad se configura el hombre como ser genérico. Con esta concepción en mano, Marx tomó distancia, asimismo, de la idea de hombre abstracto, inmutable, de Feuerbach. El filósofo alemán reconoció que Feuerbach había detectado acertadamente las limitantes de los aspectos más especulativos del pensamiento hegeliano y, no obstante, su crítica, aún cuando era materialista, no había alcanzado a ser consecuentemente dialéctica. En cambio, a diferencia del filósofo neohegeliano, Marx sostuvo la idea de una humanidad autoproducida: el hombre tiene que conseguir su humanidad a lo largo de la historia, proyectando su universalidad, realizándose como especie en la humanización de la naturaleza, y en asociación con otros hombres.

Para Marx, la enajenación es resultado de la división del trabajo y no es privativa de la sociedad capitalista, aunque se acentúa con el arribo a este modo de producción. La enajenación tampoco es exclusiva de una actividad, puesto que toda esfera de relación del hombre consigo mismo, y con los demás, discurre de modo enajenado. Así entonces, en el "Primer Manuscrito" Marx (1993a) describe tres modos de enajenación: "respecto de la cosa", "respecto de sí mismo" y "respecto de su ser genérico",[3] mientras que en el "Tercer Manuscrito", habla ampliamente del epítome de la enajenación, su manifestación totalizante en el dinero.

> La enajenación aparece tanto en el hecho de que mi medio de vida es de otro, que mi deseo es la posesión inaccesible de otro, como en el hecho de que cada cosa es otra que ella misma, que mi actividad es otra cosa, que, por último (y esto es válido también para el capitalista), domina en general un poder inhumano (p. 170).

---

[3] La "enajenación respecto de la cosa": consiste en la relación de extrañamiento del trabajador respecto de los objetos que produce. La cantidad de objetos está en relación inversa al valor del trabajo del obrero. De igual modo, el control del trabajador sobre sus productos disminuye a medida que éstos crecen en complejidad y diversidad. "La *enajenación* del trabajador en su producto significa no solamente que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia *exterior*, sino que existe *fuera de él*, independiente, extraño, que se convierte en un poder independiente frente a él; que la vida que ha prestado al objeto se le enfrenta como cosa extraña y hostil" (Marx, 1993a, p. 110).

La segunda forma es la "enajenación respecto de sí mismo": en cuanto el trabajo es externo al trabajador, constituye un acto de autonegación, y no el despliegue libre de su energía física y espiritual. Así entonces, el obrero experimenta su trabajo a manera de "trabajo forzado", en la medida en que el trabajo no es suyo, es de otro, no le pertenece.

Finalmente, la "enajenación respecto de su ser genérico": radica en que la actividad del hombre no discurre libre y conscientemente, lo cual constituye la diferencia específica del ser humano con otras especies. Para el obrero, el trabajo es sólo medio de mantenimiento de la existencia vital, y no creación de un mundo propio; es decir, de un universo natural, material y simbólico en plena posesión del ser humano, y en el cual pueda reconocer su actividad.

El análisis que Marx efectúa del fenómeno de la enajenación es más minucioso, éste se extiende hacia el extrañamiento del hombre respecto del hombre: del trabajador respecto del no trabajador. Y, en el "Tercer Manuscrito" el estudio se prolonga hasta dar cuenta de la producción de necesidades: el refinamiento de unas en menoscabo de otras, fenómeno que impulsa, o limita, el arribo del trabajador a una existencia humana (tal como se muestra en la segunda forma de enajenación abordada en el cuerpo de este texto).

El "poder inhumano" al que Marx (1993a) hace referencia al cierre de la cita anterior, es el dinero. En este dios verdadero del capitalismo se sintetiza la mutación del trabajador, en el modo de producción capitalista, hacia un estado de enajenación. El dinero, la "fuerza galvanoquímica de la sociedad" (p. 183), según el análisis marxiano: proporciona una identidad al hombre, puesto que se es lo que se puede conseguir mediante el pago; define las cualidades estéticas, morales e intelectuales de los seres humanos; invierte el valor de las personas y de las cosas; configura las relaciones humanas: las une y las desune, "obliga a besarse a aquello que se contradice" (p. 185); realiza deseos y los produce; hace efectivas las vocaciones o las trunca. Así, sostiene Marx: "La fuerza divina del dinero radica en su esencia en tanto que esencia genérica extrañada, enajenante y autoenajenante del hombre. Es el poder enajenado de la humanidad" (p. 183).

Esta condición humana divisa, desgarrada, no se concilia en el pensamiento, sino en la realidad práctico-concreta y a partir de la lucha revolucionaria. Así entonces, Marx sostuvo que la irresolubilidad de las dicotomías con las que había tropezado la filosofía, por lo menos hasta Kant: subjetivismo-objetivismo, actividad-pasividad y libertad-necesidad, sólo podían resolverse prácticamente, una vez que el hombre humanizara la naturaleza a partir del trabajo y, al reconocerse en su creación, naturalizara su humanidad en cuanto ser genérico.[4]

Esta conclusión explica el por qué, en sus siguientes textos, Marx emprende, nuevamente, su crítica contra la filosofía especulativa. Así pues, como ya lo apuntalamos párrafos atrás en este trabajo, en sus análisis de *La sagrada familia o crítica de la Crítica crítica*, trabajo publicado en 1845, dos años después de la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, y con base en la revista *Literatur Zeitung* de Bruno Bauer, Marx (1967) puntualizó las siguientes aspectos respecto de la posición de los jóvenes hegelianos: la suficiencia de la teoría como praxis de por sí, que en su calidad de filosofía pura era capaz de realizarse sin suprimir la filosofía, de este modo, "El acto de transformación de la realidad se reduce a la actividad cerebral de la Crítica crítica" (p. 152); una concepción jerárquica por la cual la actividad teórica "crítica" resultaba superior al pensamiento de la masa, y lo más importante, una inversión entre materialidad y conciencia, de modo que el pensamiento y su despliegue en la historia se sobreponían a la realidad material y su movimiento.

Para Marx, la filosofía especulativa, por su naturaleza concentrada en el "espíritu", no relacionaba la producción de ideas con la producción material, de modo entonces que para "Bauer y Cía.", por ejemplo, la religión judía era vista sólo en

---

[4] En *El concepto de naturaleza en Marx* de Alfred Schmidt (2014) se encuentra un análisis muy minucioso de la dialéctica hombre-naturaleza en tanto "totalidad natural".

tanto religión, el judío como hombre del sabbath, y no como epifenómeno de la sociedad mercantil. Así entonces, indicaba Marx (1967, p. 176), Bauer criticaba teología y religión, sí, pero sólo como teología y religión. Muy a tono con estas ideas, en *La ideología alemana*, publicada en 1846, cuyo propósito radicó en poner al descubierto el estado pseudocrítico de la filosofía neohegeliana, Marx (1970) puntualizó: "Los neo- hegelianos lo criticaban todo sin más que deslizar por debajo de ello ideas religiosas o declararlo como algo teológico" (p. 17).

Vemos, pues, cómo el problema con esta crítica es que no salía de la esfera del pensamiento y, de ese modo, ningún cambio se hacía efectivo:

> Las ideas no pueden conducir nunca más allá de un viejo estado de cosas universal, sino siempre únicamente más allá de las ideas del viejo estado universal de cosas. Las ideas no pueden nunca ejecutar nada. Para la ejecución de las ideas hacen falta los hombres que pongan en acción una fuerza práctica (Marx, 1967, p. 185).

Según Marx, para los neohegelianos, al ser todo cuestión de interpretación, el cambio se reducía a una modificación del pensamiento o conciencia; la lucha, a lucha contra otras ideas. Los neohegelianos libraban batallas en contra de "frases" y, con ello, lo que era más relevante para Marx, contribuían a la pervivencia del estado de cosas.

Marx (1970, p. 32) mostrará cómo esta separación entre ideas y vida real era solamente aparente, un efecto de la división del trabajo intelectual y manual, por la cual se originaba una esfera de pensamiento ilusoriamente "puro". Ahora bien, al sentar las bases de una historiografía materialista, Marx demostró lo artificioso de dicha escisión. Su materialismo histórico, como es bien conocido, consiste en un análisis complejo que va de la relación que los hombres entablan con la naturaleza, y entre ellos mismos, a fin de satisfacer sus necesidades, desde sus modos más simples, hasta las formaciones sociales más sofisticadas: estamentales, clasistas, etcétera, y sus correspondientes formas de propiedad. El cometido de Marx (1970, pp. 26-27) con estas investigaciones consistió en explicar cómo las relaciones sociales y políticas se correspondían, a su vez, con determinadas relaciones de producción que les servían de sostén. Así entonces, el estudio de la historia debía partir de la sociedad civil, el comercio y la industria, a fin de descubrir cómo las ideas de una época tenían su correlato en dichos factores de base.

Las ideas que Marx formuló de la *Introducción a la filosofía del derecho de Hegel* a *La ideología alemana*, de 1843 a 1846, guardan un aire de familia con las *Tesis sobre Feuerbach* de 1845, en algunos casos fueron su suelo nutricio. Para los propósitos de

este trabajo es pertinente remitirse sólo a algunas de ellas.[5] Así, en la Tesis I Marx puntualiza que el sujeto, tal y como lo había asentado el pensamiento idealista, era activo, pero su actividad no discurría exclusivamente en el nivel de la conciencia, sino que ésta era sensorial, práctica, y se desplegaba en un mundo histórico-social. La tesis implicaba, también, el cuestionamiento de la posición materialista ingenua de Feuerbach, quien, para Marx, acertaba en poner al hombre sensible en lugar del "espíritu", pero su crítica a Hegel tenía un límite en el hecho de que el filósofo neohegeliano no concebía dicho hombre en sus derroteros históricos, y en la conquista de su humanidad a partir de su práctica concreta.

En la Tesis II Marx define la "praxis revolucionaria" como modificación radical del ser humano y su circunstancia, de consciencia y condiciones humanas, a fin de tomar distancia de toda posición que apostara, unilateralmente, por un cambio de conciencia (moral, pedagógico, etcétera), o bien, por un ideal de cambio social asentado en una interpretación no-científica de la realidad social; tal como acontecía, según lo consignaba nuestro pensador, en el caso del socialismo utópico.

Finalmente, en la archiconocida Tesis XI, Marx toma posición respecto de la filosofía del búho de Minerva, de la identidad entre ser y deber ser. Rechazaba la filosofía contemplativa a favor de una filosofía que incidiera en la modificación sustancial del mundo, crítica y efectiva, como ya lo había asentado en la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, e insistió en recalcarlo en *La ideología alemana*: "la fuerza propulsora de la historia, incluso la de la religión, la filosofía, y toda otra teoría, no es la crítica, sino la revolución" (Marx, 1970, p. 40).

El corte de Marx con la filosofía que supone la Tesis XI lo es sólo respecto del idealismo especulativo: centrado en la interpretación, conciliatorio (que no empuja la crítica real y la lucha revolucionaria) y, por tanto, conservador. En el clima de su propio contexto, lo que Marx reprocha a los jóvenes hegelianos, no es sólo su falta de contacto con las luchas sociales reales, también el hecho de que su crítica esté concentrada en la "superestructura", sin avanzar hacia los factores materiales que la sustentan.

El momento culmen del recorrido por las ideas sobre la dialéctica teoría-praxis de Marx que se están revisando, se da con la publicación de *El manifiesto comunista* de 1847. El documento fue redactado en colaboración con Engels durante el Segundo Congreso de la Liga de los Comunistas, y publicado en varios idiomas en medio

[5] Adolfo Sánchez Vázquez (2013) presenta una explicación clara y documentada, a la que sigo en lo fundamental, de las *Tesis sobre Feuerbach* en su obra, ya clásica del pensamiento marxista en español, *Filosofía de la praxis*.

de un ambiente de optimismo respecto del cambio revolucionario, como lo dejan entrever los primeros párrafos del texto: "Un espectro recorre Europa: el espectro del comunismo".

En esta obra, Marx y Engels justificaron su posicionamiento teórico-político. Los autores asentaron en este texto la idea de la negatividad y universalidad del proletariado, rasgos que lo convertían en la auténtica clase revolucionaria, en la medida en que su ruptura con su condición de clase explotada implicaba el socavamiento total de las relaciones de clase capitalistas (Marx, 1993b). Los autores señalaron, además, que la naturaleza del dinamismo de la acumulación capitalista hacía inevitable su propio derrocamiento, en la medida en la cual el avance y desarrollo del capitalismo propiciaba la organización cada vez más fuerte del proletariado.

Pero, cuál era la relación de los comunistas, de los pensadores revolucionarios, con el sujeto de cambio, cuya condición revolucionaria queda justificada en la primera parte del *Manifiesto*: la diferencia entre unos y otros radicaba en que los comunistas tenían una perspectiva internacionalista de la lucha revolucionaria, así como de la clase en su conjunto. Su objetivo, lo mismo que el de los partidos obreros, era contribuir a la formación de la conciencia de clase del proletariado, para lo cual sus indagaciones y elaboraciones teóricas ocurrían en estrecha relación con las luchas de clase. La finalidad del movimiento revolucionario era la desaparición de la propiedad privada, al hacer expresión real la naturaleza social del capital.

Finalmente, luego de la "dictadura del proletariado", habría de plantearse la abolición del poder político encarnado en el Estado, y cuya razón de ser radicaba en la representación de los intereses de clase que, dado el nuevo estado de cosas, ya no sería necesaria: "Y a la vieja sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, sustituirá una asociación en que el libre desarrollo de cada uno condicione el libre desarrollo de todos" (Marx, 1993b, p. 47).

El objetivo del *Manifiesto* fue la promoción práctica y la justificación teórica de la lucha revolucionaria, a partir de los hallazgos a los que Marx y Engels habían arribado previamente en sus investigaciones. Teóricamente, la lucha consistía en revocar todo planteamiento que conservara el orden de cosas; de ahí proviene el espacio que los autores dedican a debatir contra el "socialismo y comunismo crítico", cuyo fallo fundamental consistía en su carácter utópico. Prácticamente, en el documento quedó formulada la idea de revolución y sus modos de realización estratégica.

Una vez asentados algunos principios de la praxis revolucionaria, Marx siguió nutriendo su pensamiento con su praxis política, haciendo continuas modificaciones no sólo a sus ideas, también a la manera como éstas iban informando las luchas sociales de las cuales participó. ¿De qué modo la pulsión práctica fue mo-

tor del pensamiento de Marx? Aquí algunos motivos tomados del estudio de David Fernbach (1979) *Marx: una lectura política*. En 1843, durante su primer viaje a París, Marx mantuvo discusiones con el movimiento de los trabajadores de ese país. A su regreso a Alemania, él y Engels decidieron participar en el incipiente movimiento obrero, se integraron a la Liga de los Justos, intervinieron en la organización del movimiento de los trabajadores, a través de la Neue Rheinische Zeitung, cuyo momento álgido fue la revolución de 1848. En ese momento el desenvolvimiento de su praxis política se daba habiendo seguido muy de cerca la revolución ocurrida ese mismo año en Francia.

Una vez fracasada la revolución del 48, Marx participó en la reorganización del movimiento obrero desde su exilio inglés. De 1852 a 1864, ya disuelta la Liga de los Comunistas, se mantuvo analizando los sucesos europeos, como colaborador en el *New York Daily Tribune*, mientras afinaba sus estudios de economía. De estas experiencias dan cuenta sus textos más directamente políticos: *La lucha de clases en Francia* y *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, trabajos en los que fue refinando su teoría de las clases y la lucha revolucionaria. Mantuvo, además, contactos con el movimiento cartista, su lucha sufragista y posterior debilitamiento, además, analizó la condición del colonialismo en la India y China. Marx regresó en 1865 a las actividades políticas directas, colaboró en la fundación de la Asociación Internacional de los Trabajadores, estudio exhaustivamente la Comuna de París en La guerra civil en Francia, y discutió con las posiciones reformistas que invadían al movimiento obrero alemán, de ahí proviene la Crítica al programa de Gotha, de 1875.

## Adorno 1: la interpretación crítica como praxis

Remitiéndose claramente a la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel,* Adorno aseveraba en 1931 que la filosofía "había dejado pasar su momento de realización". Esta afirmación adorniana, mediante la cual el autor daba cuenta del estado de opresión creciente, encontró su primera justificación en el intento frustrado de concretar una revolución socialista en Alemania (1919), y a este estado de cosas le sobrevinieron otros acontecimientos que, para la Escuela de Frankfurt, fueron atenuando la incipiente conciencia de clase del proletariado, cuyo chispazo había encendido esperanzadoramente en 1917.

Walter Benjamin (2008) en sus Tesis sobre filosofía de la historia, particularmente en la Tesis XI, ya había alertado del peligro para la idea de revolución que significaba el enfoque evolucionista adoptado por la socialdemocracia. El movimiento comunista asistió al establecimiento y consolidación del materialismo dialéctico (DIAMAT) –la dialéctica sostenida en el bloque del Este y que escudaba ideológicamente al régimen staliniano–, el movimiento de izquierda se sometía a la política

centralizada del Partido; a este respecto, resulta alumbrador el análisis del funcionamiento de los partidos comunistas europeos llevado a cabo por Erich Hobsbawm (2010) en *Revolucionarios*, así como la obra de José Revueltas (Ortega Esquivel, Cortés del Moral y Corona Fernández, 2016) en la que el filósofo mexicano, desde un pensamiento dialéctico abierto, sumamente crítico, da cuenta de las actitudes dogmáticas y represivas del Partido Comunista Mexicano (PCM) del cual fue militante durante algún tiempo. De esta posición distanciada del marxismo alineado son producto las discusiones que Adorno mantuvo con filósofos, por otro lado, tan influyentes en la teoría crítica, como Lukács.

Finalmente, los estudios del Instituto de Investigaciones Sociales daban cuenta del debilitamiento de la conciencia del proletariado, al menos ese resultado arrojaban sus investigaciones sobre el carácter de la clase obrera alemana en el contexto que tuvo por resultado el triunfo del nacionalsocialismo, así como la posterior tendencia adaptativa del proletariado al canon del Estado de bienestar y la sociedad de alto consumo: hechos que parecieron confirmar la opinión vertida por Adorno a inicios de los años treinta. Estas son algunas de las circunstancias sociales que cobijaron el enunciado de Adorno (1991), formulado en el ensayo *Actualidad de la filosofía*, del cual infería la importancia que cobraba, ante la reacción contra todo connato de movimiento social revolucionario, la crítica filosófica.

Así pues, Adorno (1991) mostraba en *Actualidad* su postura respecto de su concepción de la praxis, y el nexo que ésta guardaba con la actividad teórica:

> Sólo dialécticamente me parece posible la interpretación filosófica. Cuando Marx reprochaba a los filósofos que sólo habían interpretado el mundo de diferentes formas, y que se trataría de transformarlo, no legitimaba esa frase tan sólo la praxis política, sino también la teoría filosófica (p. 94).

Según lo arroja el recorrido por las concepciones de Marx sobre la relación entre teoría y praxis, existen dos pliegues de la dialéctica entre estos dos términos: en primera instancia, el de un pensamiento crítico mediante el cual el teórico analiza la situación social, denuncia las condiciones de opresión y sus condiciones objetivas y subjetivas de superación, al mismo tiempo que debate contra todo pensamiento conservador. Y, en segundo término, el de una práctica política tendiente a la revolución, para lo cual es necesario que la teoría, por decirlo de alguna manera, "encarne" en una lucha llevada a cabo por sujetos reales.

La teoría crítica de Adorno claramente se pliega a la primera idea marxiana, aunque con un tono de negatividad. Para Adorno (2010a), la praxis, en su sentido más general, consiste en la "transformación activa del mundo" (p. 171). ¿Cómo se

cumple esta tarea en la lógica del pensamiento adorniando? Adorno asume la filosofía como trabajo; es decir, actividad de mutua transformación sujeto-objeto. Así pues, haciéndose eco de la idea de praxis productiva de Marx, por la cual hombre y naturaleza entran en una relación metabólica, para Adorno, la interpretación crítica es trabajo productivo en el sentido de la dialéctica sujeto-objeto.

Así entonces, el pensamiento no descansa en ninguna tesis definitiva, en la medida en que da cuenta del movimiento de las cosas mismas. Pero, además, la interpretación es materialista, se lleva a cabo teniendo a la realidad social, en su más pleno derecho, como objeto. En coincidencia, para Lukács (1969) en *Historia y conciencia de clase*, el problema de la sociedad burguesa era el problema de la mercancía en todas sus manifestaciones, la búsqueda de la investigación, en este sentido, era por la "forma mercancía", por el principio de intercambio que subyacía a los fenómenos sociales y permeaba, incluso, los conceptos más abstractos del pensamiento idealista; es posible rastrear esta última tesis, también, en Alfred Shon-Rethel (2001). Adorno mostraba, con este último planteamiento, que el pensamiento estaba mediado socialmente.

La dialéctica negativa de Adorno se sitúa en la tensión y, de este modo, hace visible la realidad de violencia, explotación y opresión inherente a la sociedad burguesa. Con la idea de un antisistema en mente, Adorno concibió en los "modelos" o "constelaciones" el arma de interpretación con la cual se opuso, sin tregua, tanto a la creciente tendencia de la filosofía y las ciencias sociales de su época a asumir un paradigma de trabajo positivista, el cual en su adhesión a los hechos olvidaba que la sociedad, como un todo, y los fenómenos particulares estaban mediados, dejando de lado la confrontación entre concepto y cosa; como a la pervivencia del idealismo en su "lógica de la identidad", presente en algunas filosofía en boga. Así entonces, se trataba de realzar el peso de la mediación, de combatir toda idea de filosofía primera y de pretensión ontológica, de estirar el concepto de modo que diera cuenta de lo inexpresable, aunque el resguardo de la no-identidad en realidad no permitiera el empate sujeto-objeto. Al final, Adorno trataba de hacer prevalecer en lo no-idéntico, aquello que, evitando la primacía del sujeto, del pensamiento, truncaba cualquier cierre totalizante. Así tal y como lo refiere Corona Fernández (2008):

> Concibiéndose en nuestro autor el pensar filosófico como una dialéctica de la subjetividad y de la negación, de la tensión permanente, sin conclusión, sin síntesis integradora o cierre sistemático, una dialéctica abierta, de la paradoja y de la ambigüedad, un pensar, en fin, a favor de la interrogación constante antes que de la respuesta complaciente, expresión inequívoca de una nueva racionalidad (pp. 55-56).

La barbarie de la Segunda Guerra Mundial y la nueva configuración de la sociedad de postguerra redireccionaron la teoría crítica hacia el análisis de la racionalidad predominante en las sociedades avanzadas. A raíz de su diagnóstico, la Escuela afianzó su desalentada perspectiva respecto de un cambio social radical. A este arco de tiempo corresponden textos como: *Dialéctica de la ilustración* de 1944, *Crítica de la razón instrumental* de 1947 y *Mínima moralia* de 1951, así como las investigaciones empíricas Estudios sobre el Prejuicio, de los años cincuenta, con las que la Escuela daba continuidad a sus indagaciones acerca del carácter autoritario, iniciadas dos décadas atrás en Europa. La percepción en función del agente de transformación social, y habría que decir, de las posibilidades de existencia de un sujeto revolucionario, en general, adquirió rasgos sombríos. La emergencia de una praxis política que implicara un sujeto de transformación al modo como Marx lo había concebido, quedará en permanente suspenso para la teoría crítica.

Así entonces, Adorno piensa la relación teoría-praxis en el plano de una concepción de la filosofía como interpretación crítica, negativa y materialista, y es sumamente suspicaz respecto de una posible praxis política de cambio radical, habida cuenta de las limitaciones de la emergencia real de un sujeto revolucionario y colectivo que la Escuela de Frankfurt comenzó a constatar, tanto en el contexto de la época, como a partir de sus estudios sobre la subjetividad (“carácter”) del proletariado. En este aspecto. Adorno rompe con la concepción de Karl Marx acerca del vínculo entre teoría y praxis.

## Adorno 2: praxis sin sujeto colectivo

La postura de Adorno en función un sujeto colectivo de cambio social radical fue de distanciamiento y crítica. Esta renuencia a anclar su filosofía al proletariado, o a cualquier otro movimiento social, fue fehaciente, sobre todo, durante la postguerra. La actitud de este teórico crítico, en realidad compartida por los principales miembros de la Escuela de Frankfurt, estuvo presa de fuertes cuestionamientos dentro de la línea marxista; quizá la más conocida sea la del filósofo y militante húngaro György Lukács, puesto que famosa es su diatriba respecto de la postura distanciada de los frankfurtianos, a la que percibía cómodamente instalada en el “hotel abismo”.[6]

---

[6] En el Prólogo a *Teoría de la novela*, escrito en 1962, Lukács (2010) sostenía, lo mismo que lo había hecho en relación con Schopenhauer en *El asalto a la razón*, el mismo año: “Gran parte de la intelectualidad alemana más influyente, incluyendo a Adorno, se ha instalado en el ‘Gran Hotel Abismo, al que describo, en conexión con mi crítica a Schopenhauer, como un espléndido hotel, equipado con todas las comodidades, situado al borde de un abismo hacia

En su curso *Introducción a la dialéctica* Adorno (2010a) sentenció sobre la línea teórica sostenida por el DIAMAT: "la dialéctica ha olvidado lo que es en realidad y esencialmente, es decir que ha dejado de ser una teoría crítica, echándose a perder en un mera subsunción mecánica" (p. 109). Con esta afirmación, el frankfurtiano explicaba que la dialéctica sostenida en el Este había degenerado en un "método", en un pensar rígido y meramente clasificatorio. Análogamente, el partidismo del Partido Comunista (PC) dejaba poca cabida para la libertad de pensamiento y acción, haciendo visible su estatus doctrinario y prescriptivo. Y es que la filosofía de Adorno no sólo tiene el objetivo de mover lo coagulado en el sujeto-objeto, además, por esta misma razón, es escéptica respecto de las formas de organización que ponderaban al colectivo sobre la individualidad.[7] En todo caso, si había un modo de generar una ruptura en la inmanencia cíclica del capital, para Adorno, ésta difícilmente provendría de un sujeto colectivo; en este punto, el teórico crítico apuesta más por la capacidad de experiencia de los individuos (sin dejar de considerar que la individualidad están mediadas socialmente). De este modo, Adorno (1992) no dejará de señalar el *Dialéctica negativa*, que:

> La sentencia de Brecht: el partido tiene mil ojos, el individuo sólo dos, es tan falsa como sólo puede serlo una perogrullada. La fantasía exacta de un disidente puede ver más que mil ojos a los que les han calado las gafas rosadas de la unidad y que en consecuencia reducen y confunden todo lo que perciben con la verdad universal (p. 52).

Pero la cuestión no era reductible al caso de la política anquilosada de la Unión Soviética, la suspicacia de la Escuela de Frankfurt era extensiva a toda forma de acción social, mayormente si ésta se abanderaba con consignas de praxis revolucionaria. En este sentido, y muy en la línea luckasiana, la marxista Raya Dunayevskaya (Hernández, 2016) insistió en una supuesta ceguera, por parte de los frankfurtia-

---

la nada, hacia el absurdo; la diaria contemplación de Abismo, entre excelentes platos y entretenimientos artísticos, sólo puede exaltar el disfrute de las comodidades ofrecidas'" p. 20).

[7] En este punto resultan sumamente reveladoras las pinceladas de las reflexiones de Adorno y Horkheimer sobre el trabajo colaborativo que desarrollaron entre sí, y con otros intelectuales como Marcuse, en calidad de miembros del Instituto de Investigaciones Sociales. De ellas es posible inferir la existencia de un trabajo compartido que, a un tiempo, refleja los matices de la postura de cada uno de los autores. Por esta razón, es necesario precisar cómo el término "Escuela de Frankfurt" obedece más a la designación de un estilo de pensamiento, en los términos referidos, que a la existencia de una línea de trabajo rígida y estrictamente colectiva.

nos, para con la negatividad de las luchas sociales del momento; en las que Dunayevskaya, basada en una lectura de los absolutos hegelianos de la que derivó una "dialéctica desencadenada", y desde el lugar de enunciación de la práctica política de izquierda, cifraba la inminencia de un salto hacia las ideas humanistas del Marx de los *Manuscritos*.[8]

La evidencia obtenida a raíz de los trabajos críticos de la Escuela acerca del consumo y su reproducción en masa, el fetichismo de la mercancía, las técnicas de seducción desplegadas por las industrias culturales, el mecanismo del "carácter autoritario" (consistente en la identificación con el opresor y violencia contra lo débil) planteado en sus estudios sobre el antisemitismo y corroborado mediante sus investigaciones empíricas, dejaba poco sitio para la posibilidad de la emergencia de una subjetividad revolucionara. Fascismo, socialismo real y sociedad de consumo tenían una base común en la restricción cada vez más aguda de la libertad individual y la contención del cambio social. A este respecto, la psicología de masas aportaba un elemento importante para la exploración de pliegues más profundos de la subjetividad, que aquellos alcanzados por los planteamientos marxistas (Gandler, 2013).

Ya en el ensayo programático "Teoría tradicional y teoría crítica", de 1937, Max Horkheimer (2008) –no obstante la estrecha relación de las ideas vertidas en este trabajo con algunos aspectos del pensamiento de Marx, por ejemplo, el "interés" en el cambio social radical– tomaba partido por una constante crítica a los quehaceres de la clase obrera, con lo cual quedaba asentada la suspicacia respecto del papel histórico que Marx le había endosado, si bien con base en las tendencias históricas y económicas de su tiempo, al proletariado. Dado el contexto social y las condiciones de la subjetividad oprimida que describimos líneas atrás, para Horkheimer y Adorno, la identificación simple de la teoría crítica con la clase trabajadora implicaba, hasta cierto punto, colaborar con las fuerzas de conservación del *status quo*.

Esta actitud de distanciamiento teórico se mantuvo, también, durante la aparición de los "nuevos movimientos sociales", los movimientos de descolonización y las revoluciones en el tercer mundo. El impacto de esta efervescencia social fue distinto en cada uno de ellos, en el caso de Marcuse, por ejemplo, le llevó a repen-

[8] La posición de esta pensadora respecto de la postura de la Escuela de Frankfurt está contenida primordialmente en su correspondencia con Marcuse. Sus cuestionamientos son, en lo fundamental, contra éste y Adorno. Aunque no se identifica respuesta alguna a sus señalamientos por parte de Adorno, sus argumentos en contra de los frankfurtianos permiten ilustrar algunas ideas comunes de la línea marxista occidental comprometida con la idea de revolución, sobre todo porque corresponden al periodo de auge de los nuevos movimientos sociales y de liberación en el tercer mundo.

sar la relación de la clase obrera con estas nuevas formas de acción social, si bien consideró estas luchas un catalizador del movimiento proletario, no cayó en un optimismo romántico sobre la efectividad de sus posturas. Ya en su trabajo "Tolerancia represiva" de 1968, Marcuse (2010) señalaba los riesgos de que la oposición se convirtiera en una limitante del cambio en una sociedad formalmente democrática; en tanto reforzadora de la ilusión de libertades y apertura a la crítica. Sin embargo, aún con esta reticencia, en la sociedad politizada de la Alemania de finales de los años sesenta, entre el apoyo a las fuerzas del poder y la oposición estudiantil, como lo muestra su correspondencia con Adorno, decidió tomar partido incondicional por esta última.[9]

Por otro lado, la tensa relación de Adorno con los estudiantes alemanes de mayo del 68 tampoco lo llevó a la identificación fácil con los objetivos de lucha del movimiento social. De nueva cuenta se imponía la actitud de distanciamiento y reflexión sobre el quehacer de las formas de acción social que presentaba la época.[10]

---

[9] Los planteamientos de Marcuse sobre las luchas sociales de los años sesenta tuvieron eco en los movimientos estudiantiles, su influencia pareció ser de tal peso que éstos se reconocían en el pensamiento marcusiano, en el cual vieron una verdadera inspiración para su causa. El desenlace de *Eros y civilización* (1955) en una sociedad no represiva dispensaba de elementos acordes con el anhelo generacional de sobreponerse a las estructuras autoritarias. Además, Marcuse, en su obra emblemática de 1964, *El hombre unidimensional*, planteaba una posible relación entre las luchas sociales en las sociedades avanzadas, sobre todo las de los sectores más marginados del proceso de producción (afroamericanos y estudiantes), con los movimientos de liberación en la periferia y la clases obrera. En *Un ensayo sobre la liberación* (1968) reconocía, asimismo, que los movimientos sociales habían sido una influencia, a su vez, para el desarrollo de sus ideas; principalmente para reconsiderar la cualidad creativa de sus luchar en la formulación de una nueva antropología. Así pues, hay una tenacidad de Marcuse por pensar al sujeto de cambio social que no se encuentra en el resto de los miembros de la Escuela de Frankfurt, aunque, para el momento más álgido de este matiz de su pensamiento, ya se había separado formalmente del Instituto de Investigaciones Sociales. Las diferencias de su pensamiento respecto de las posiciones de Horkheimer y Adorno en lo referente a la politización de la Teoría crítica resultarán cada vez más marcadas, como lo permite entrever la correspondencia que mantuvo con Adorno, de febrero a agosto de 1969, en relación con el movimiento estudiantil alemán (Marcuse y Adorno, 1999).

[10] El movimiento estudiantil, liderado en la Universidad de Frankfurt por un alumno de Adorno, Hans-Jürgen Krahl, miembro de la Liga Socialista de Estudiantes Alemanes (SDS), se identificaba con el espíritu antiautoritario de la Teoría crítica: ante la continuidad de cuadros fascistas en el gobierno, la promulgación de leyes de emergencia y la persistencia de una cul-

Esta experiencia del final de sus años parece ser que motiva a Adorno a profundizar en sus reflexiones sobre la dialéctica teoría-praxis. Y es que el mundo de los años sesenta no era el mismo que el de las décadas anteriores, los regímenes autoritarios, el Estado de bienestar y la sociedad de consumo, encubiertos de democracia y libertades, daban frutos en diversos movimientos de oposición, y con ello generaban la impresión de un "despertar" de la conciencia de los oprimidos, pero Adorno mantuvo sus reservas respecto de los modos de acción social de los estudiantes.

Ante este estado de cosas, los teóricos críticos fueron confrontados por quienes se percibían como sus "hijos" intelectuales: los estudiantes activistas. Así pues, en *Consignas*, su última publicación, en "teoría y praxis", Adorno (1969) hablará, en consonancia con algunos planteamientos de Marx, de la relación entre teoría y praxis:

> Si teoría y praxis no son inmediatamente uno, ni absolutamente distintas, entonces su relación es una relación de discontinuidad. No hay una senda continua que conduzca de la praxis a la teoría (esto es lo que entendemos por "momento espontáneo" en las consideraciones que siguen). Pero la teoría pertenece a la trama de la sociedad y es autónoma al mismo tiempo. A pesar de esto, ni la praxis transcurre independientemente de la teoría, ni ésta es independiente de aquella, si la praxis fuera el criterio de la teoría, se convertiría, por amor del thema probandum, en la patraña denunciada por Marx, y por lo tanto no podría alcanzar lo que pretende; si se rigiese la praxis simplemente por las indicaciones de la teoría, se endurecería doctrinariamente y además falsearía la teoría (pp. 179-180).

Así pues, no hay relación sobredeterminante ni de la teoría en función de la praxis, ni de la praxis respecto de la teoría; se relacionan, pero sin anularse la una

---

tura conservadora, los estudiantes protestaban contra el autoritarismo y las fuerzas represivas, así como contra la política de la Universidad, de la que exigían reformas tendientes a una mayor democratización. Pero, además, retomaban algunas consignas del movimiento internacional, como: la liberación sexual, la emancipación de las mujeres, la oposición a la guerra de Vietnam y al imperialismo estadounidense. El teórico crítico fue constantemente confrontado por miembros de la SDS: interfirieron en una conferencia de Adorno en la Universidad Libre de Berlín, interrumpieron algunas de sus clases e intervinieron el Instituto. Ante este último acontecimiento, Adorno tomó una decisión sumamente polémica, llamar a la policía (Müeller-Doohm, 2003). Las posiciones de Adorno, en contrapartida con las de su Marcuse, se muestran claramente en la correspondencia (referida en la nota anterior) que sostuvieron estos dos teóricos críticos en torno de la postura a tomar en relación con los estudiantes alemanes.

a la otra, conservando, así, relativa autonomía. Resulta necesario cierto grado de independencia y distanciamiento de la labor teórica de los cometidos prácticos, a fin de no exponerse a derivar en ideología y propaganda, o en posicionamientos dogmáticos que atentarían contra la flexibilidad y el movimiento del pensamiento. Pero, si la teoría se sobrepone a la praxis, corre el riesgo de convertirse en doctrina, en el canon de la práctica, con lo que cancela la lógica de la propia acción y su posible espontaneidad.

Ahora bien, la praxis sin teoría, entiéndase, sin un momento de reflexividad, correría el riesgo de derivar en una ceguera práctica, en "pseudoactividad", o sea, en un movimiento que, en realidad, no mueve nada, o lo que pudiera ser más contraproducente, en conseguir lo contrario a aquello que persigue su intencionalidad original. Adorno (1969) percibía que parte del activismo de su tiempo enarbolaba un "fetichismo de la praxis"; es decir, la idea de que lo verdaderamente urgente era enfocarse en alguna forma de acción social efectiva que no parecía tener tiempo para demasiadas teorizaciones.

> La aversión a la teoría, característica de nuestra época, su extinción de ningún modo casual, su proscripción por la impaciencia que pretende transformar el mundo sin interpretarlo, mientras que, en su contexto, esa tesis quiso significar que los filósofos hasta entonces se habían reducido meramente a interpretarlo… semejante aversión a la teoría constituye la debilidad de la praxis. El que la teoría deba plegarse a ella disipa el contenido de verdad de la teoría y condena la praxis a locura; por cierto, enunciar esto es hoy algo práctico (p. 166).

En este ambiente, es de comprenderse que para Adorno fuera necesario que la teoría recuperara un peso fundamental. La exigencia de inmediatez práctica se acercaba, en algunos casos, peligrosamente a la lógica eficientista de la racionalidad instrumental y, por ende, estaba expuesta a reproducir fenómenos como el de la resistencia al servicio de los poderes fácticos, la "sale´s resistance", o contribuir al estado de violencia generalizado, por ejemplo: Adorno no dejará de insistir en los inconvenientes de trasladar estrategias de lucha del tercer mundo, funcionales en ese contexto, al mundo de las sociedades avanzadas, en las que el aparato técnico al servicio de la represión parecía ser mucho más fulminante en sus objetivos de exterminio, o del recurso a las barricadas que, por la misma razón, Adorno consideraba inofensivas.[11]

---

[11] El ambiente de Alemania de finales de los años sesenta estaba sumamente politizado, el asesinato del estudiante Benno Ohnersog en 1967 a manos de las policía, la falta de efectividad

Con este diagnóstico en mano, Adorno (1969) apostó por ejercer la teoría como praxis, y dejar la praxis política de su momento histórico, entre paréntesis:

> Si la praxis autárquica posee desde tiempos inmemoriales características maniacas y violentas, la autorreflexión significa, en contraste con ellas, suspender la acción ciega, que tiene sus fines fuera de sí, y abandonar la ingenuidad, como pasaje hacia lo humano (p. 162).

Así entonces, de lo que se trataba (Zamora, 1997), en última instancia, era de concentrarse en trabajar en la tensa relación entre pensamiento y acción. Pero este factor no impidió a Adorno manifestar su repudio a la continuidad autoritaria del gobierno; así lo dejan ver sus opiniones en contra de las leyes de emergencia y en oposición al asesinato de Benno Ohnersog.[12]

Adorno trabajó incansablemente desde su sitio de enunciación, el de la investigación social y la docencia, no atado ideológicamente a institución alguna.[13] Así, en *Educación para la emancipación*, de 1969, su apuesta fue por un sentido y propósito del quehacer educativo en clave kantiana (Adorno, 1998, p. 95)[14] y un llamado a la

---

de sus protestas, a los que se sumó el atentado contra Rudi Durschke, el líder de la SDS, habían propiciado el surgimiento de estrategias radicales en el movimiento. Los estudiantes optaron, además, por la toma de instalaciones universitarias. Ante este estado de cosas, el boicot a sus clases y las presiones a las cuales Adorno estaba siendo sometido a fin de manifestar una posición de apoyo hacia el movimiento, provocaron que el teórico crítico percibiera en éste elementos tendientes a una fascistización, y hablara abiertamente de su renuencia a apoyar cualquier estrategia violenta de activismo. Estas ideas las expone Adorno en la entrevista que le realizó *Der Spiegel*, en 1969, "Ningún miedo a la torre de marfil" (Adorno, 2010b).

[12] Sobre estas cuestiones consultar: "Contra las leyes de emergencia" y "Sobre los sucesos de Berlín" (Adorno, 2010b).

[13] La peculiar situación en la que surgió el Instituto de Investigaciones Sociales generó una relativa autonomía intelectual de la cual sus miembros fueron muy celosos. Lo cual no excluye las estrategias a las cuales la Escuela de Frankfurt recurrió a fin de seguir desarrollando y difundiendo su pensamiento, en las variadas circunstancias a las que estuvieron expuestos (ascendencia del fascismo en Alemania, exilio y retorno a una sociedad cada vez más presa de una tendencia positivista y liberal en sus posiciones intelectuales) (Wiggersaus, 2010).

[14] Otro ángulo de esta cuestión es el de la continuidad de una educación crítica, en este rubro, extensas y profundas son las discusiones no sólo respecto de los enfoques positivistas, paradigma del cual ya se habló líneas atrás, también mercadológicos, que comenzaban a invadir los ámbitos educativos. En este aspecto, Marcuse (1984) abona de manera importante con su

crítica de la razón por ella misma.[15] Además, luego de su exilio en Estados Unidos, los frankfurtianos tuvieron una presencia destacable en el ámbito público. Las opiniones de Marcuse, Horkheimer y Adorno fueron cada vez más solicitadas en los medios masivos de comunicación y de diversas instituciones de dicho país y de su natal Alemania. El tono de sus *Consignas*, como reza el título del libro de Adorno, publicado en 1969, revela una problematización muy íntima de cuestiones como el ejercicio de la docencia, el rol de la educación universitaria en la sociedad, la importancia de la crítica, la reducción de la filosofía a disciplina académica y, fundamentalmente, el lugar de la memoria ante la barbarie recién acontecida, así como la insistencia en la no-repetición de la catástrofe.[16]

Sin embargo, el lugar desde el que Adorno habló fue, fundamentalmente, el de la negatividad; es decir, el de la renuencia a emitir pronunciamientos de mundo programáticos, así como descripciones afirmativas de estados de cosas futuros. De modo entonces que Adorno practicó la teoría enfocando la lente en lo enajenante, distorsionado e irracional que truncaba la ruptura con la aplastante realidad vigente. Adorno indagó en formas de experiencia rupturistas, por ejemplo, en la idea de una modelación del sentido y la percepción mediante la imagen de la música atonal, de modo que, en este aspecto, lo que tenía en mente, en primera instancia, no era un movimiento social y sus prácticas de cambio del mundo; esta situación explica, en parte, el por qué el teórico crítico no encontrara las mediaciones que hicieran comprensible la interpretación que algunos estudiantes estaban haciendo de su teoría. Para Adorno, el desliz de algunas formas de activismo de su tiempo hacia formas de "accionismo" y "voluntarismo", tornó necesario destacar el mérito de la reflexión, en tanto ésta medía la irracionalidad y el peso de la totalidad. Si a la teoría se le pedía acción, Adorno invertirá el programa, pidiendo a la praxis política una pausa reflexiva.

## A manera de cierre

El legado de Karl Marx respecto de la dialéctica entre pensamiento y acción revolucionaria, al igual que otros aspectos de sus reflexiones, es innegable. A partir de su propia experiencia teórico-política, Marx generó un punto de partida para

---

idea de una educación "política", la cual incidiría en la creación de una "nueva sensibilidad" que influyera, a su vez, en la reconfiguración de las necesidades humanas.

[15] Para un análisis de la categoría de autorreflexión en Adorno y su relevancia para nuestros días, véase Corona Fernández (2008).

[16] Para un análisis de la dialéctica civilización-barbarie en la filosofía de Adorno, véase Zamora (2004).

adentrarse en los profundos y problemáticos matices de la relación entre lo que se piensa y lo que se hace a fin de conseguir romper con el estado de inhumanidad. A las particularidades de sus ideas en lo concerniente al agente de cambio social, las formas de acción política radical, las características de una filosofía crítica, así como la tesitura y cometidos de la revolución les hace justicia su propio tiempo. La misma situación es transferible al caso de la teoría crítica de Theodor W. Adorno. Y, no obstante su condición situada, los planteamientos de ambos filósofos no dejan de tener algunas resonancias en nuestro tiempo. Si el pensamiento dialéctico que ambos compartieron señala la necesidad de que el sujeto-objeto no caiga en una esclerosis, entonces no se les puede leer sino en la circunstancia de su momento histórico y, sin embargo, la irrenunciable profundidad de su pensamiento nos deja algunos motivos para la reflexión que parecen trascenderlo.

Los desencuentros entre Marx y Adorno hablan de un cambio de época en la que la idea de subjetividad, y de subjetividad revolucionaria, ya había comenzado a ser puesta en tela de juicio; precisamente ha sido ésta una de las grandes aportaciones de la Escuela de Frankfurt. Hoy en día uno de los grandes temas de la "agenda filosófica" es la problematización de la idea sobre la existencia, o posibilidad de existir, de una subjetividad revolucionaria. En un contexto en el cual los embates reproductivos del capital no han cesado de crear estrategias cada vez más eficientes de naturalización de su lógica de generación de ganancias; entre las que se incluyen las tramas de sus redes de acumulación más violentas. En un tiempo en el que las estrategias de acumulación se han diversificado, impactando, a su vez, las formas de trabajo que les subyacen; de este modo, junto al trabajo asalariado han emergido nuevas formas de subjetividad laboral, justificadas en la supuesta libertad de acción para producir, e igualmente explotadas.

En este escenario, las formas de acción social han experimentado también cambios sustanciales. Hoy en día la revolución no se concibe como *la* revolución, ni tiene un sujeto privilegiado; es decir, los agentes de lucha también se han diversificado y otro tanto ha sucedido con sus concepciones del activismo, por ejemplo, el ejercer resistencia a partir del cuerpo, en tanto núcleo fundamental de sentido y experiencia. De esta situación da cuenta la filosofía más cercana a la reflexión política; así, abundan los estudios sobre la diferenciación de los movimientos sociales, a veces en tono descriptivo y otras más rayando en la prescripción. Ahora bien, en el plano de la vida de los movimientos mismos, el mensaje transmitido por experiencias como la del movimiento zapatista parecen dibujar un modo de transformación que ha aprendido las lecciones de las pretensiones universalistas, unitaristas a ultranza, centralistas y de apuesta por formas tradicionales del quehacer político.

Marx denunció el fetichismo de la teoría; Adorno el de la praxis. Ambas actitudes siguen permeando nuestro tiempo. En última instancia, la consigna de Adorno apuntaba a la no-identidad entre lo que se piensa y lo que se hace; en este sentido, quizá la vía negativa indicada por la teoría crítica sea un camino para pensar el quehacer intelectual y político de modo más reflexivo.

## Bibliografía

Adorno T. W. (1963). *Intervenciones. Nueve modelos de crítica*. Venezuela: Monte Ávila Editores.

Adorno T. W. (1969). *Consignas*. Argentina: Amorrortu Editores.

Adorno T. W. (1991). *Actualidad de la filosofía*. España: Paidós.

Adorno T. W. (1992). *Dialéctica negativa*. España: Taurus.

Adorno T. W. (1998). *Educación para la emancipación*. Madrid, España: Ediciones Morata.

Adorno T. W. (2010a). *Introducción a la dialéctica*. Argentina: Eterna Cadencia.

Adorno T. W. (2010b). *Miscelánea I*. Madrid, España: Akal.

Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Ítaca.

Corona Fernández, J. (2008). *Theodor W. Adorno. Individuo y autorreflexión crítica*. Guanajuato, México: Universidad de Guanajuato.

Elster, J. (1999). *Una introducción a Karl Marx*. México: Siglo Veintiuno Editores.

Fernbach, D. (1979). *Marx: una lectura política*. México: Era.

Gandler, S. (2013). *Fragmentos de Frankfurt*. México: Siglo XXI.

Hernández López, D. (2016). La negatividad en el pensamiento de la Escuela de Frankfurt y Raya Dunayevskaya. *[Con]textos, 5* (18), 31-37. Universidad Santiago de Cali.

Hobsbawm, E. (2010). *Revolucionarios*. España: Crítica.

Horkheimer, M. (2000). *Anhelo de justicia*. España: Editorial Trotta.

Horkheimer, M. (2002). *Crítica de la razón instrumental*. España: Editorial Trotta.

Horkheimer, M. (2008). *Teoría crítica*. Argentina: Amorrortu.

Lukács, G. (1969). *Historia y consciencia de clase*. México: Grijalbo.

Lukács, G. (2010). *Teoría de la novela. Un ensayo histórico-filosófico sobre las formas de la gran literatura épica*. Argentina: Ediciones Godot.

Marcuse, H. (1969). *Un ensayo sobre la liberación*. México: Joaquín Mortiz.

Marcuse, H. (1981). *Eros y civilización*. México: Joaquín Mortiz.

Marcuse, H. (1984). *Contrarrevolución y revuelta*. México: Joaquín Mortiz.

Marcuse, H. (1998). *El hombre unidimensional*. España: Ariel.

Marcuse, H. (2010). Tolerancia represiva. *La tolerancia represiva y otros ensayos*. España: Libros de la Catarata.

Marcuse, H. y Adorno. T. W. (1999, marzo). Herbert Marcuse y Theodor W. Adorno. Memoria de los 60. *Revista Letra Internacional* (61), 4-14.

Marx, K. (1967). *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*. México: Grijalbo.

Marx, K. (1970). *La ideología alemana*. España: Grijalbo.

Marx, K. (1974). Tesis sobre Feuerbach. *Obras escogidas*. Moscú, Rusia: Progreso.

Marx, K. (1993a). *Manuscritos de economía y filosofía*. España: Altaya.

Marx, K. (1993b). *El manifiesto comunista*. México: Prisma.

Marx, K. (2007). *El capital* (Tomo I). México: Siglo XXI.

Marx, K. (2013). *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Siglo Veintiuno Editores.

Marx, K. (2014). *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. España: Pre-Textos.

Müeller-Doohm, S. (2003). *En tierra de nadie: Theodor W. Adorno, una biografía intelectual*. Barcelona, España: Herder.

Ortega Esquivel, A., Cortés del Moral, R. y Corona Fernández, J. (2016). *Los usos de la dialéctica. El pensamiento filosófico de José Revueltas*. Guanajuato, México: Universidad de Guanajuato.

Sánchez Vázquez, A. (2013). *Filosofía de la praxis*. México: Siglo Veintiuno Editores.

Schmidt, A. (2014). *El concepto de naturaleza en Marx*. México: Siglo Veintiuno Editores.

Shon-Rethel, A. (2001). *Trabajo intelectual y trabajo manual*. Barcelona, España: Ediciones El Viejo Topo.

Wiggershaus, R. (2010). *La Escuela de Frankfurt*. México: Universidad Autónoma Metropolitana/Fondo de Cultura Económica.

Zamora, J. A. (1997). Th. W. Adorno y la praxis necesaria. Prolegómenos a una propuesta de ética negativa. *Enrahonar* (28), 23-32.

Zamora, J. A. (2004). *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*. España: Trotta.

# Marx y el capitalismo actual

*Rodolfo Cortés del Moral*[1]

La tentativa de abordar en la actualidad la obra de Karl Marx en cualquiera de sus aspectos y desde cualquier contexto o perspectiva, suscita desde el primer momento una impresión extraña y gravosa, no fácilmente discernible pero persistente e insoslayable: la impresión de que, desde el apuntamiento más elemental hasta el más agudo o críptico que nos permitamos hacer, choca y se diluye en la inmensa masa discursiva formada por todo lo que se ha dicho acerca de esa obra en todos los sentidos y con todos los propósitos imaginables a lo largo de los 180 años que tiene de existencia. Se nos presenta envuelta en una gruesa capa de interpretaciones y enjuiciamientos que impide acceder a ella de manera suficientemente desprejuiciada, una capa turbia e informe de la que no se puede hacer abstracción por más que su formación se remonte a contextos y discusiones de tiempos distantes. Nos asalta la certidumbre de que cuanta afirmación o negación que se nos ocurra formular sobre alguno de sus términos ya ha sido hecha en reiteradas ocasiones en el curso de los innumerables e intrincados debates de que ha sido objeto, los que a la sazón se antojan inactuales, tediosos, agotados.

Ciertamente, semejante estado de cosas en modo alguno es privativo de la obra de Marx; de hecho, tan pronto como es descrito y caracterizado se pone de manifiesto que constituye una especie de constante que acompaña en mayor o menor medida la recepción y la incidencia teórica o cultural de las obras y concepciones más destacadas e influyentes del pasado cercano y lejano. Cabe considerarlo como un indicador directo y natural del grado de influencia y relevancia que ha adquirido determinada obra o teoría a través del tiempo; natural por cuanto se entiende de suyo que a medida que extiende su recepción a un conjunto cada vez más amplio de contextos y de épocas se acumulan las interpretaciones y valoraciones de que es objeto, interpretaciones que a fuerza de contraponerse, matizarse y retroalimentarse

[1] Universidad de Guanajuato.

en múltiples direcciones merced a sus interlocuciones polémicas generan esa capa de connotaciones y denotaciones cuya sedimentación impide comprender la obra en cuestión de modo independiente.

Podría decirse que se trata de un comprensible fenómeno de saturación y desgaste que en grados y formas variables tiene verificativo en las diversas esferas discursivas de la producción teórica y cultural, y acaso en el espectro entero de los lenguajes existentes. Hay que añadir, empero, que en el lenguaje teórico actualmente operante, este fenómeno –como otros muchos que proceden de la primera modernidad o incluso desde antes– alcanza niveles y manifestaciones superlativos, situaciones límite que redundan en mutaciones y estados emergentes que no sólo implican rupturas y encadenamientos aberrantes respecto de las formas de conciencia, del orden de los saberes y de las prácticas vertebrales de la cultura moderna, sino que equivalen objetivamente a un trastocamiento o reversión de los valores y directrices de esta última, de suerte que, por ejemplo, la producción intensiva de conocimiento especializado ha desembocado en un nuevo tipo de oscurantismo, más persistente y endémico que el medieval, al tiempo que la transformación del conocimiento en información circulante da lugar a una funcionalización global de la conciencia y la vida social que, justamente por ser expansiva y omnipresente, resulta impalpable e inconfrontable, con excepciones cada vez más inocuas y marginales.

Si en la presente exposición hubiera espacio y oportunidad de abundar en esta clase de procesos emergentes se podría aludir al hecho de que en algunos campos del discurso teórico –especialmente el de la filosofía– el *corpus* completo de las categorías y conceptos principales disponibles acusa un grado tal de sobresaturación de significaciones y de connotaciones que tanto la enunciación como la lectura de la mayoría de planteamientos y argumentaciones teóricos de reciente creación se hallan condenados a quedar desde el primer momento vinculados y enmarcados implícita o explícitamente, con conocimiento de causa o sin ella, en las corrientes de interpretación preexistentes, y por ende a quedar atrapadas casi de inmediato en los diálogos de sordos surgidos entre éstas. Al estar sobrecargados de significaciones y valoraciones sedimentarias, los conceptos filosóficos han llegado al extremo de la equivocidad, pueden ser usados y entendidos de tantas maneras que en lugar de suscitar entendimiento polarizan, dispersan y confunden el trabajo de la reflexión. Se antoja pensar que se tiene a la mano una solución efectiva y sencilla: llevar a cabo una renovación integral y sistemática de los juegos de lenguaje filosóficos, inhabilitando así las viejas ambigüedades. Pero esa solución sólo resulta plausible en abstracto. Al ras de las circunstancias, las inercias, las prioridades intelectuales y las gestiones institucionales imperantes semejante iniciativa se tornaría impracticable desde su arranque, aunque en ella sólo intervinieran intereses puramente

filosóficos (cosa que en sí misma sería por demás improbable). Seguramente desde las propuestas iniciales se impondría la expectativa de un lenguaje único complementado con criterios liquidacionistas abocados a proteger la univocidad y el rigor del pensamiento, lo cual, en caso de llevarse a cabo, equivaldría a un proceso de reducción y simplificación que anularía de raíz el ejercicio propiamente filosófico del pensamiento; pero este peligro puede ser descartado con plena confianza, ya que la construcción de dicho lenguaje sucumbiría en medio de los insanjables conflictos de criterios, orientaciones, objetivos e intereses que se entrecruzan y confunden en el estado de saturación conceptual prevaleciente, mismos que difícilmente habrían de desaparecer de un momento a otro.

A la vista de semejante panorama se tendría que concluir que la recepción equívoca y contradictoria que ha tenido la obra de Marx a través del tiempo nada tiene de singular o destacable; de acuerdo con lo dicho, viene a ser el tratamiento habitual que se dispensa a las obras y elaboraciones teóricas más importantes y aportativas, sobre todo en un horizonte discursivo heterogéneo y controversial como el que impera en el presente. Sin embargo, aunque es un fenómeno recurrente y extensivo a casi todos ámbitos de la cultura y del conocimiento, el caso de Marx presenta relieves y magnitudes excepcionales. Lo mismo por el lado de su crítica que por el de su defensa, pocas o ninguna obra ha suscitado tantas y tan radicales pronunciamientos; entronizaciones y denostaciones cuyo volumen sobrepasa con mucho el de las adhesiones y oposiciones que cualquier otro pensador haya concitado a lo largo de la modernidad. A ello contribuye la circunstancia de que, por lo general, la recepción y la incidencia activa de una obra se ubican en un campo disciplinario determinado, mientras que la de Marx se extendió en igual medida a la filosofía, la economía y la política –a las que podría sumarse la historia–. Tanto en razón de esta diversidad de contextos discursivos como en virtud del carácter revolucionario que revistió en todos ellos se puede explicar en principio que las interpretaciones de la obra de Marx hayan cobrado la extensión, la intensidad y la disparidad que en el presente es posible reconocer, aunque sólo de manera aproximada.

Con todo, la peculiaridad de la obra que nos ocupa trasciende los términos y puntos de referencia que hemos empleado hasta ahora. Por encima de lo expuesto importa reparar en el hecho de que, en la teoría y en la práctica, el objetivo primordial de Marx consistía ni más ni menos que en la transformación de la sociedad a escala mundial, el fin del sistema capitalista y el establecimiento de un orden social exento de clases sociales. Dada la naturaleza de los intereses, poderes y frentes ideológicos a los que se enfrentaba semejante divisa –pero también la de los asumidos por los sectores, organizaciones y movimientos políticos que hicieron eco de la misma–, el fundador del socialismo científico se convirtió en materia de adoración y

de abominación que a todas luces llegaron a rebasar los marcos e intenciones de la crítica racional. Su trabajo teórico –que merced a su carácter dialéctico era intrínsecamente político– no podía dar lugar a réplicas y ponderaciones puramente intelectuales; tanto sus detractores como sus seguidores se hicieron cargo de este trabajo en el nivel de la práctica y la lucha social, lo que significaba valorarla en función de la relación crítica que entabló con los intereses y posiciones políticas de los defensores del capitalismo y de los que buscaban su eliminación; es decir, intereses y posiciones que no suelen admitir mediaciones prescritas por la razón, que se traduce en enjuiciamientos categóricos, desprovistos de matices y distinciones en cuanto a las culpas o responsabilidades de sus enemigos. Y si bien en mayor o menor grado esta determinación vale también para otros casos, en el de Marx adquiere sin duda su máxima consumación histórica. Aunque él resueltamente se declaró no marxista, haciendo énfasis en que su objetivo era el de establecer la explicación científica del sistema capitalista y no el de fundar una secta, el marxismo se erigió en una entidad con sustancia y vida propias, en una ideología polimorfa que de manera cada vez más estereotipada y sujeta a adaptaciones espurias –cada vez más alejada de los términos y premisas de la concepción de Marx– proporcionó membrecía y dirección genérica a una multiplicidad de organizaciones y movimientos que pudieron tener todo tipo de resultados y desenlaces, pero que en modo alguno podrían atribuirse objetivamente a la obra de Marx.

Como es sabido, el episodio culminante de semejante deriva consistió en la entronización del llamado marxismo ortodoxo, cuyo cometido fundamental fue el de legitimar a cargo de la concepción de Marx la tiranía multinacional del régimen soviético. Es innecesario detallar los diversos sentidos y aspectos en que los principales elementos de dicha concepción fueron tergiversados y dogmatizados hasta convertirlos en una caricatura grotesca del original, la cual, no obstante el silencioso, reservado o manifiesto reconocimiento de su índole por parte de los partidarios de la revolución socialista, fue durante mucho tiempo reivindicada o por lo menos formalmente admitida por razones de estrategia o de disciplina. Y de esta suerte, lo mismo por las gestiones de sus seguidores y correligionarios que por las falacias de sus enemigos políticos, la obra de Marx quedó fatalmente asociada a las aberraciones y atrocidades del "socialismo real". Independientemente de la diversidad de coyunturas, matices ideológicos y alianzas ocasionales, a los ojos de unos y otros la paternidad intelectual de totalitarismos como el estalinista hubo de recaer en aquella, sin importar que tal concordancia se fincara en intereses y fines contrapuestos, recíprocamente excluyentes, pero en esencia ajenos todos ellos a las ideas y finalidades que había concebido el autor de *El capital*. A nuestro juicio, la interpretación de Karl Popper (1992) en la que se mezcla una lectura premeditadamente superficial y

esquemática de la obra de Marx con un liberalismo ingenuo y monocorde (más propio del siglo XIX que del XX) constituye en cierto sentido la expresión paradigmática que la crítica anti-marxista más extendida y recurrente.

Contemplado retrospectivamente este insólito desenlace se puede caer en la cuenta de que Marx no necesitaba enemigos de clase que se encargaran de malinterpretar en la teoría y en la práctica su pensamiento; la mayoría de sus propios seguidores y de los adherentes que durante siglo y medio se entregaron a su realización se encargaron de esa tarea. Por lo demás, aunque en el plano de la reflexión es factible hacer valer la diferencia entre la obra de Marx y el expediente histórico del marxismo, en la percepción preponderante de la posteridad hasta el presente ambas cosas se identifican invariablemente: Marx y el marxismo se presentan como sinónimos, como la causa y el efecto, y aunque en algunas ocasiones se tenga a bien señalar las diferencias sustanciales y los contrastes de fondo que median entre uno y otro, no han sido escasas hasta la fecha las disertaciones que, haciendo gala de una actitud tajante y concluyente (como si a estas alturas tal actitud denotara una audacia digna de admiración), en las que se hacen responsables a Marx y su obra del totalitarismo soviético.

Al margen de la injusticia, los equívocos, el oportunismo, la simpleza y la estulticia inducida que se hallan implicados en esta trama, se impone preguntar por el sentido que pueda tener la iniciativa de retomar la obra de Marx en los días que corren. ¿Puede hallarse en ella elementos que directa o diferidamente dispongan de vigencia, conceptos, ideas, razonamientos, lineamientos metodológicos o previsiones que vengan a ser suficientemente pertinentes y relevantes para la comprensión de los procesos y estados de cosas específicos de la sociedad mundializada actual? ¿En qué medida es posible someter dicha obra a reinterpretaciones fecundas o aportativas que no incurran en alteraciones graves y que no obedezcan a la consigna que revestirla de vigencia a toda costa? En principio, tanto por motivos ideológicos como históricos, pareciera que la respuesta tendría que ser negativa; a mayor abundamiento, pareciera que cualquier paso que se dé en esa dirección sólo puede ser motivado por el afán de dignificar o enaltecer la figura de su autor. Tras un siglo en el que el marxismo descolló como el movimiento ideológico y político más vigoroso y abarcante en Europa y potencialmente en el resto del mundo orientado a la revolución social –el más esperanzador y el más temible, según las posiciones de clase en conflicto–, se inició otro en el que se ubicaría en la condición inversa: desde la gestación de la Segunda Guerra Mundial, pero sobre todo en el curso de la denominada guerra fría y de modo rotundo a raíz de la crisis y desmantelamiento del sistema soviético, el marxismo no sólo acabó casi unánimemente desacreditado, identificado como la doctrina oficial del régimen totalitario más longevo del mundo

contemporáneo, como querían sus críticos desde siempre, sino que además quedó catalogado como una doctrina obsoleta que había fracasado en los países de Oriente y había resultado inviable en los países de Occidente. Y como era de esperarse, semejante descalificación recayó en Marx en igual medida, razón por la cual la gran mayoría de sus viejos adherentes optó por un discreto alejamiento que culminó en completo o casi completo olvido. Así, un texto relativamente reciente dedicado al autor de *El capital* afirma en sus páginas finales:

> el marxismo en el sentido literal ya no existe. Y Marx mucho menos. Ya casi nadie se refiere a los textos originales, sepultados bajo sucesivas capas de mentiras y disfraces (Attali, 2007, p. 408).

Entre las diversas referencias posibles elegimos la recién citada no tanto por el estilo concluyente de sus aseveraciones, que invita a una réplica igualmente directa y llana, sino principalmente por las ambigüedades y estimaciones contrastantes que contiene, las cuales dan testimonio de la dificultad que entraña la respuesta a las interrogaciones que hemos planteado en el párrafo precedente. Dos páginas adelante de las líneas transcritas se puede leer en el texto:

> El marxismo, por su parte, está muy vivo en Occidente. Los alemanes de la Escuela de Fráncfort (como Marcuse y Adorno), los franceses (con Althusser) insisten en la dimensión ideológica del control ejercido por el capital sobre la sociedad; vuelven al que llaman el "primer Marx", tratando de crear una distinción –ficticia, como vimos– entre sus obras de juventud y las que siguieron. El marxismo está entonces vivo en economía, en historia, en filosofía. Algunos economistas comprenden la importancia de la teoría de la acumulación, el papel que representan los monopolios en la formación de los precios; algunos logran conciliar la teoría de los precios y su teoría de la plusvalía. Otros fundamentan en su trabajo teorías del capitalismo moderno, donde prevalecen las enormes empresas, en las cuales dominan las tecnoestructuras.
>
> Otros más desarrollan teorías que intentan fundar en los trabajos de Marx un análisis de las relaciones Norte-Sur ("el intercambio desigual" de Samir Amin), una teoría de la historia (los "corazones" de Wallerstein) o una denuncia del "complejo" militar-industrial (Baran y Sweezy); otros encuentran cómo resolver el problema de la transformación del valor en precio, que tanto obsesionó a Marx. Otros, por último, intentan fundar en sus libros una práctica política de un partido comunista en un país moderno (teoría del capitalismo monopolista de estado de Boccara).

Y para rematar de modo paradójico este amplio y documentado apuntamiento sobre la incidencia activa de Marx y el marxismo en el horizonte actual, el texto añade:

> La mayoría de los economistas estadounidenses y europeos critican su teoría como no fundada científicamente. Para ellos, el marxismo no es más que mera ideología, sin un fundamento científico ni de principio (Attali, 2007, p. 410).

Antes de volver al tema y a las desconcertantes afirmaciones de la obra citada hemos de permitirnos un comentario marginal sobre la aludida "mayoría de los economistas estadounidenses y europeos", que descalifican la teoría de Marx por su falta de cientificidad y de fundamento científico. En caso de que efectivamente ése sea el juicio de dicha mayoría resulta harto curioso –incluso cómico– y revelador (un signo de los tiempos) el hecho de que en un campo como el de la economía prevalezca un celo tan firme y generalizado por la cientificidad. Semejante determinación en un dominio en el que desde siempre la capacitad explicativa y predictiva de las elaboraciones teóricas ha sido a todas luces precaria y limitada (por no decir nula) se antoja a golpe de vista encomiable si se la asocia a la intención de alcanzar en lo posible un nuevo nivel epistémico, pero de inmediato se pone de manifiesto que en esa descalificación de la teoría de Marx se da por supuesto simplemente que las teorías de esos economistas son cabalmente científicas, al grado de que frente a ellas la de Marx se revela como mera ideología.

Y ya que esta comunidad hace gala de tal solvencia y autosuficiencia en relación con la índole de su saber y de sus prácticas discursivas es lícito preguntar de manera directa, sin atenuantes o miramientos de ninguna clase: ¿qué es lo que entienden en rigor por ciencia los señores economistas? Más allá del acopio y organización de datos, de la construcción de modelos y dispositivos formales y de proyecciones y estimaciones genéricas que a menudo son flagrantemente desmentidas por los hechos, ¿en qué estriba la cientificidad de sus teorías?, ¿cuál es su rendimiento cognoscitivo neto? Por lo general el valor objetivo de la ciencia reside en su capacidad para explicar y predecir los fenómenos de que se ocupa; es decir, en la capacidad de anticipar sus manifestaciones y magnitudes, así como las coordenadas espacio-temporales de su aparición. ¿Qué relevancia práctica y qué valor cognoscitivo puede tener un saber que sólo puede dar cuenta de modo retrospectivo de los procesos que aborda?

La única contestación medianamente solvente a este insidioso cuestionamiento consiste en señalar que en la actualidad la ciencia reviste varias configuraciones y modalidades que no se retrotraen a un solo paradigma, de suerte que sus rendimientos son igualmente diversos, de acuerdo con la naturaleza de los procesos que

se estudian y las condiciones en que se accede a ellos, por lo que resulta dogmático hacer valer como criterio universal un criterio que únicamente puede ser satisfecho por algunas disciplinas. Pero en ese caso viene a ser dogmática la descalificación de la teoría de Marx, descalificación que pasa por alto la diferencia de perspectivas, de criterios y de objetivos que priva entre esta teoría y las que se elaboran en el presente, las cuales usualmente se cuidan mucho de no trascender ciertos límites y de abordar solamente cierto tipo de procesos y aspectos específicos, haciendo abstracción del entramado global del orden (o desorden) económico, mismo que, como lo hizo ver precisamente la concepción de Marx, no es puramente económico.

Si en efecto la ciencia contemporánea es multiparadigmática, si hoy en día se hallan en funciones varios tipos, *corpus* y niveles de cientificidad –si concomitantemente en casi ningún campo disciplinario existe una comunidad científica plenamente unificada e identificable que disponga de criterios y principios epistemológicos que aplique de manera unánime e inequívoca–, ¿sobre qué bases y razones que no se reduzcan a los estrechos contornos de su gremio pueden los economistas aludidos determinar el carácter ideológico y no científico de la teoría de Marx? En principio, ¿existen acuerdos y criterios unánimemente asumidos al interior de su propio gremio? Acto seguido, a despecho de sus pretensiones, no sería difícil descubrir que la abstracciones y delimitaciones que llevan a cabo para establecer sus objetos de estudio responden, con o sin pleno conocimiento de causa, a intereses y lineamientos ideológicos; de hecho, la tematización entera, lo mismo que los marcos conceptuales y los parámetros de la actual economía occidental –y por extensión la globalizada– no podrían no estar condicionados ideológicamente, ya que de entrada se ciñen a las premisas y categorías del mercado neoliberal.

En definitiva, viene a ser irónico en extremo el que se invoque a la ciencia con tanto desenfado y arrogancia en una esfera discursiva cuya cientificidad acusa tal nivel de precariedad. De alguna manera esta curiosa actitud hace recordar a los burgueses del siglo XVII que compraban títulos nobiliarios y se permitían desplantes exagerados de soberbia y refinamiento con los que creían conquistar el estilo peculiar de la nobleza, aunque con ellos se tornaban más espurios y despreciables a los ojos de los verdaderos nobles.

Pero además, como se sugería más arriba, es posible ver aquí un signo de los tiempos: en nuestros días la ciencia no sólo se ha convertido en el ingrediente principal del poder, de los instrumentos y recursos más eficaces, dinámicos e innovadores del poder, sino también funge como rasero de acreditación y promoción social y cultural. Independientemente del tipo y el alcance del conocimiento que aporte –o incluso al margen de si aporta o no conocimiento en sentido estricto– un conjunto dado de prácticas discursivas que busque reconocimiento institucional parece

necesitar por fuerza el estatus de ciencia. Hasta el análisis y la crítica literaria lo requieren si aspiran a ocupar un sitio permanente en el ámbito académico. Así, la ciencia ha pasado a ser una especie de membresía que se debe adquirir y negociar en ciertas instancias oficiales o cuasi-oficiales, y cuya denegación sirve eficazmente para neutralizar o marginar a los enemigos o a los competidores que se consideren peligrosos o incómodos. Para tomar distancia frente a tan intrincado estado de cosas es indispensable someter a crítica tanto a las nuevas y a las viejas ortodoxias como a los incontables oportunismos emergentes que encuentran en la referida configuración multiparadigmática la ocasión óptima para erigirse en ciencias de vanguardia, lo cual les permite desenvolverse como empresas rentables y apropiarse –por lo menos temporalmente– de una porción del mercado cultural, educativo o empresarial.

El reto crucial de dicha crítica estriba en desarrollar una comprensión multidimensional del complejo entramado de la ciencia actual más allá de los maniqueísmos epistemológicos que hasta la fecha y desde hace mucho tiempo imperan dentro y fuera de la filosofía; es decir, más allá de las numerosas absolutizaciones positivistas o neo-positivistas que de manera explícita o disimulada siguen ejerciendo una influencia profusa, al igual que de los relativismos tradicionales y los construccionismos de reciente aparición, para los cuales la ciencia no es más que una clase particular de "narrativas" que, como todas la demás, se pueden aceptar o desechar a discreción, lo que, a despecho de lo pretendido por sus promotores, sirve para soslayar o desestimar las consecuencias destructivas de los usos de la ciencia por parte del poder. Pero es evidente que para la realización una tarea de esta índole no cabe contar –salvo como síntoma o indicador negativo– con los susodichos economistas norteamericanos y europeos.

Lo que se puede sacar en claro de juicios como los sustentados por este gremio, lo mismo que de las versiones contrapuestas ofrecidas por la obra de Attali (2007), es que la relación de la teoría y la realidad económica actual con el pensamiento de Marx es multívoca, controversial, contrastante en sí misma. En principio, esa multivocidad bien podría atribuirse al hecho de que este último dista mucho de ser homogéneo, completamente sistemático o exento de cambios y reorientaciones, como solían presentarlo los marxismos oficializados, aunque los cambios que experimentó a lo largo de su elaboración tampoco justifican la interpretación estereotipada que durante la segunda mitad del siglo pasado gozó de una extensa acogida, según la cual existieron dos Marxs: uno de juventud y otro de madurez; uno filosófico y otro economista. No costaría demasiado trabajo mostrar que este dualismo tiene que ver más con los propósitos e inclinaciones de los intérpretes que con el sentido y las implicaciones del pensamiento de Marx.

Con todo, es suficiente un examen panorámico del horizonte discursivo de la sociedad actual, mundializada e hiper-conflictiva, para convenir en que la causa principal de la multivocidad en cuestión se localiza más bien en este último; es decir, en un horizonte discursivo cuya profusa e irreductible diversidad de tendencias ideológicas y visiones del mundo no se debe a una feliz apertura que auspicia un enriquecimiento de perspectivas y la libre expresión de las ideas y de proyectos teóricos y prácticos, sino a un fenómeno de saturación creciente de saberes informatizados combinado con el estado de ambigüedad y des-realización de los valores e ideales de la modernidad –merced al cual hasta la idea y el afán de libertad se tornan ambivalentes, quedan sujetos a toda clase de sospechas, de posibles vínculos con mecanismos de seducción y de condicionamiento subliminal, que los convierten en nuevas formas de control y manipulación–. En síntesis, son las fracturas e inconmensurabilidades de la sociedad y la cultura contemporáneas las que dan lugar a las valoraciones contradictorias de que es objeto la concepción de Marx en el presente, a lo que hay que añadir la singular circunstancia de que para no pocos opinadores resulta necesario que esta concepción sea obsoleta e inaplicable hoy en día, ya sea porque consciente o inconscientemente buscan conjurar a toda costa el fantasma del marxismo que en otro tiempo significó la más ominosa encarnación de la opresión moral, política o ideológica –para ellos la diferencia entre Marx y el marxismo, aunque lleguen a percibirla, se antoja insuficiente, como si no fuera más que un simple matiz–, ya sea porque consideran que dicha obsolescencia es indispensable para realzar los procesos y estados de cosas surgidos en la sociedad del siglo XX, que entre otras cosas redundaron en el aparatoso fracaso del socialismo real –acontecimiento que sin ninguna reserva también es abonado a la cuenta de Marx– y en la edificación de un capitalismo que no conoció Marx. Para quienes tienen un interés especial reafirmar y difundir su convicción de que vivimos en un mundo nuevo, plagado de posibilidades y recursos inéditos, o bien de retos y peligros sin precedentes que demandan una mentalidad consecuentemente innovadora, adicta al cambio, al éxito y la competencia incesantes, es conveniente que Marx y todo lo que directa o indirectamente se relacione con él –todo lo que real o figurativamente se le pueda adjudicar– esté superado y resulte irrecuperable en presente.

En el conjunto borroso de recepciones y valoraciones de la obra de Marx que actualmente se hacen oír, la más extendida y aparentemente más plausible es sin duda alguna la que coincide con la recién apuntada y con la se puede inferir del desenlace histórico descrito en las primeras páginas de este trabajo, a saber: la que proclama su inactualidad. Sin importar la cantidad y las cualidades de los adeptos y simpatizantes con que cuente hasta la fecha, la obra de Marx se encuentra a la sazón afectada de una caducidad crónica e irremisible, de modo que sólo cabe reconocer

en ella un valor histórico. Es lícito regresar a ella con el fin de reconstruir la serie de movimientos políticos y de elaboraciones teóricas que agitaron y fijaron el curso de los países europeos durante la segunda parte del siglo XIX y en alguna medida la primera del XX, pero carece por completo de vigencia en punto a la realidad social subsecuente. Y ciertamente hay que admitir de entrada que abundan las evidencias y los elementos de juicio que obran en favor de este dictamen; más todavía, basta con ponderar en abstracto la naturaleza y la magnitud de las transformaciones estructurales y superestructurales ocurridas en la sociedad contemporánea, junto con la distancia histórica que separa a dicha obra del horizonte discursivo actual, para arribar a la conclusión de que no podría haber ocurrido otra cosa: una teoría elaborada en el siglo antepasado no podría ser vigente en la actualidad; para ello sería preciso que la realidad social hubiera sufrido una suerte de parálisis integral. Así pues, aun haciendo a un lado los pronunciamientos derivados de consignas reaccionarias o anti-marxistas se tienen a la vista argumentos y datos objetivos suficientes para sustentar este juicio.

Sin embargo, muy a pesar de tan contundentes evidencias y por paradójico e inverosímil que parezca a primera vista, el juicio en cuestión no da cuenta de la relación (o falta de relación) de la obra de Marx con la trama y el acaecer de la sociedad actual, sino más bien da cuenta de la configuración compleja de ésta y del recurrente desfase que priva entre la misma y los juicios y dictámenes que sobre ella formulan las corrientes de opinión dominantes, incluidas las de vanguardia. A través de un análisis suficientemente amplio y minucioso se podría poner de manifiesto que las presuntas evidencias de que el orden y la dinámica de la economía mundializada operan con fuerzas y procesos productivos cualitativamente distintos de los que protagonizaron la actividad industrial decimonónica, fuerzas y procesos generados en el marco de un orden tecnológico que incorpora y desarrolla intensivamente formas de energía y de eficacia que han transformado de raíz el trabajo y el desempeño de los individuos en la producción, la circulación y el consumo de bienes y servicios, sin ser falsas o refutables, sólo dan cuenta de una capa o sector de la actividad económica global, un sector que sin duda comporta cambios revolucionarios y espectaculares que entre otras cosas han modificado a fondo las condiciones y la organización del trabajo y ha elevado de manera extraordinaria su productividad, pero por más descollante y trascendente que sean tales transformaciones tanto en el plano objetivo como en el subjetivo, por influyentes que sean sus efectos actuales y potenciales en el conjunto de la economía global, no dejan por ello de constituir un sector específico y minoritario de este conjunto.

Vivimos permanentemente maravillados por las proezas de la tecnología. Casi a diario nos enteramos de nuevos avances e inventos que dejan atrás los constructos

de nuestra imaginación y fomentan en nuestro sentido de realidad una inercia hasta hace poco desconocida que nos induce a dar por cierto de antemano toda clase de innovaciones cuasi-fantásticas en cualquier esfera de la actividad pública y privada. El manejo estratégico de esta atmósfera de encantamiento virtual por parte del neoliberalismo imperante ha suscitado entre sus productos iniciales la creencia de que las tecnologías de nueva generación (la electrónica y la informática entre las más identificables) han redimensionado de tal forma la producción industrial y la actividad económica en general que el antiguo trabajador, el obrero de las fábricas tradicionales ha desaparecido o se halla en vías de extinción, y su puesto ha sido ocupado por un operador súper-especializado en lenguajes cibernéticos que desde su ordenador controla con máxima eficacia la red de operaciones y sistemas que abarca el ciclo completo de la producción. Huelga decir que el salario y las condiciones laborales de semejante operador son inequiparables con las del obrero del pasado.

Por más que se intentara habilitar métodos de conversión y equivalencia difícilmente se podría sostener que los nuevos salarios se fijan de acuerdo con la duración de la jornada laboral, o que el valor de cambio de las mercancías depende del tiempo socialmente necesario que implica su elaboración –de hecho, términos como salario, mercancía, jornada laboral y otros concomitantes tienden a ser remplazados por otros que obedecen a esquemas y parámetros derivados de la nueva funcionalidad–. A mayor abundamiento, es sabido por todos que la fábrica, la entidad emblemática del anterior sistema productivo, tiene un papel cada vez más marginal, su participación en el marco de los flujos y competencias del mercado mundial se subordina a la gestión de las grandes corporaciones multinacionales, cuya vertiginosa y cambiante dinámica hace que –lo mismo al ras de los hechos que en el plano de las representaciones, la figura del empresario, del propietario de los medios de producción– se vuelva difusa y ceda su lugar a funcionarios técnicos que hablan en nombre de la organización global y que por definición son refractarios a cuestionamientos morales, políticos o jurídicos.

Al hilo de su mundialización el capital se ha hecho anónimo, intangible y al mismo tiempo omnipresente. Paralelamente, gracias a la valiosa e imprescindible intervención de la industria mediática –elemento conspicuo del orden tecnológico emergente y factor protagónico de la sociedad contemporánea, principal vehículo y soporte de la mundialización–, el neo-capitalismo ha implantado, tanto en la práctica como en la mente de los individuos, un régimen de valores, estímulos y metas basado en la incesante competencia de todos contra todos, bajo el cual el nuevo trabajador ha dejado de considerarse explotado. El concepto de explotación le es por principio ajeno e indiscernible; antes bien, las presiones y el continuo desgaste

que supone la jornada de trabajo –que muy a menudo sobrepasa las ocho horas anteriormente reglamentarias–, incluso el sueldo raquítico que percibe conforman para él un nicho de oportunidades que le abre la posibilidad de alcanzar a la postre el rango de triunfador. La consecuencia directa de esta venturosa transfiguración del trabajo asalariado es la difuminación de las clases y el desmantelamiento de la lucha de clases, lo cual viene a ser una incontrovertible confirmación de que asistimos al despliegue de un nuevo capitalismo.

No es necesario añadir más para llegar al firme convencimiento de que en un estado de cosas como éste la concepción de Marx resulta definitivamente inaplicable.

> Ya no es posible definir a las clases sociales; burguesía y proletariado no son ya dos grupos sociales en oposición absoluta; los propios asalariados están divididos en grupos cada vez más matizados; algunos de ellos son ahora accionistas; los cuadros administran empresas sin ser sus propietarios y se apropian de una parte de la ganancia; los innovadores, los artistas adquieren importancia financiera. Al lado del dinero, el saber se convierte en un capital determinante; una parte importante de la ganancia pasa por él, y es imposible medir el costo de producción de un objeto por las horas de trabajo necesarias para producirlo. Por último, la medida de la plusvalía es cada vez más incierta (Attali, 2007, p. 412).

Pues bien, a contracorriente de la sedicente obsolescencia del pensamiento de Marx que parece quedar definitivamente confirmada por los fenómenos consignados y por este elocuente balance de nuestro autor –quien a renglón seguido, como es característico de su estilo expositivo, tiene a bien presentar una larga serie de hechos y situaciones que se contraponen de lleno a lo que se desprende del pasaje transcrito–, lo único que se hace patente es el efecto de vértigo y fascinación que dichos fenómenos provocan en nuestra visión de la realidad social del presente. Como queda dicho, no se trata de que los mismos sean falsos o meramente aparentes. Sin lugar a duda disponen de una existencia positiva y ascendente; algunos de ellos han tenido repercusiones globales que ya en la actualidad dan lugar a rupturas y estados de cosas inusitados. Pero basta con tomar distancia crítica del encantamiento que les acompaña para caer en la cuenta de que, aun contemplados en una perspectiva constructiva y de amplio espectro (pero no ingenua), están muy lejos de haber transformado objetivamente a la totalidad social o de estar a punto de lograrlo. ¿Los hombres y los niños que trabajan en las minas de África para extraer los materiales ultra-nocivos que utilizan las empresas del primer mundo para la fabricación de dispositivos electrónicos están en trance de convertirse en accionistas, lo estarán

algún día?, ¿los cuadros que administran empresas sin ser sus propietarios y que obtienen parte de las ganancias representan un porcentaje suficientemente elevado como para constituir una opción real y efectiva para los sectores de los no propietarios?, ¿la totalidad de los miembros de la sociedad o por lo menos la mayoría o una parte digna de mención tiene la posibilidad contante y sonante de convertirse en innovadora; los artistas que adquieren importancia financiera pertenecen a cualquiera de los estratos de la colectividad o solamente a la élite ligada a la industria del espectáculo y el entretenimiento?, ¿el hecho de que la burguesía y el proletariado no sean ya dos grupos sociales en "oposición absoluta" –¿acaso llegaron a entablar una oposición absoluta antes?– significa que en la actualidad sus antagonismos se han esfumado "absolutamente", que ya no hay conflictos de intereses entre ellos, o mejor todavía, que han desaparecido las clases sociales? Si esto último es el caso, urge hacer llegar esta magnífica buena nueva a los millones o miles de millones de pobres y marginados que existen, cuya miseria crónica les impide advertir que entre ellos y los ricos sólo media una diferencia borrosa, indefinible, que está a punto de disolverse.

El primer error de esta percepción del mundo contemporáneo consiste en hacer valer un enfoque lineal y unitario o unívoco del acaecer histórico social; enfoque que nada tiene de nuevo o innovador, fue característico e inescindible del pensamiento decimonónico, pero curiosamente es reivindicado por las hipótesis y los diagnósticos postmodernos. De acuerdo con el mismo, el capitalismo moderno, aquel que fue estudiado por Marx en términos de generación de plusvalía y explotación del trabajo asalariado, ha sido sustituido por un capitalismo de nuevo cuyo, articulado e impulsado por el flujo del capital financiero y la dinámica desregulada del mercado a escala mundial. De cara a los hechos y estados de cosas constatables, tanto en el plano global como en el de cualquier región del planeta (incluida la de los países desarrollados) esta tesis es positivamente falsa: la mayor parte de la actividad económica se desenvuelve actualmente a través de las entidades, relaciones y condiciones del capitalismo preexistente. Por más que las tecnologías electrónicas y cibernéticas de las últimas décadas hayan modificado los ciclos y procesos productivos, así como los correspondientes a la circulación de mercancías y servicios, la mayor parte de ellos continúan desarrollándose bajo las condiciones estructurales implantadas con anterioridad, y los cambios que éstas hayan registrado hasta ahora y los que lleguen a registrar a mediano plazo no necesariamente habrán de ajustarse a las previsiones y expectativas de la visión neoliberal que hoy por hoy marca o parece marcar las pautas de la globalización.

En todo caso, el nuevo capitalismo en modo alguno apunta a la superación o reducción efectiva de la explotación del trabajo de la mayoría, ni al advenimiento de

un marco de relaciones sociales menos excluyente ni a una distribución de la riqueza y de las oportunidades de crecimiento más equitativa y menos irracional. Lejos de eso, una de las secciones más socorridas del sensacionalismo mediático es la encargada de suministrar noticias sobre las fortunas astronómicas de las élites, que entablan un contraste cada vez más extremoso y aberrante con los grados y magnitudes de la miseria que constituye el destino irrevocable de una parte de la población mundial que no deja de crecer, sobre todo, desde luego, en el tercer mundo.

> Arrogantes máquinas urbanas altamente tecnificadas, como la de Atlanta, dominan entretanto el globo terráqueo, aunque cada vez más como islas. El archipiélago de la riqueza, tendido en torno al mundo, consta sin duda de florecientes enclaves. Pero también en los hasta ahora países en desarrollo las Kuala Lumpur son únicamente ciudadelas de la economía global. La mayor parte del mundo se transforma en cambio en un planeta miseria, rico tan sólo en megaciudades con mega-suburbios, en los que miles de millones de personas se abren paso trabajosamente. Cada semana, las ciudades crecen en un millón de habitantes (Martin y Schumann, 2000, p. 34).

Ciertamente, el nuevo capitalismo comporta la aparición de un trabajador dotado de características y potencialidades muy distintas de las que podían concurrir en el obrero tradicional, hasta el punto de que parece ser un sujeto de otro género. Según lo describen los voceros del neoliberalismo, se trata de un individuo formado y templado por la competencia y la evaluación permanentes, que asume con creatividad y espíritu deportivo las tareas que le son encomendadas y que merced a su capacidad de situarse a la altura de las oportunidades que le brinda en cada contexto emergente el mundo de los negocios acaba por convertirse en jefe de sí mismo, crea sus propias empresas e ingresa al grupo de los triunfadores. Trayectorias de esta especie no son imaginarias, en casi todos los campos de la actividad económica en los que las nuevas organizaciones y estrategias empresariales se han abierto camino se pueden documentar historias similares, algunas con relieves que verdaderamente estimulan la imaginación y consiguen que hasta en las mentes pesimistas la ideología del emprendedor y del nuevo mercado de oportunidades ilimitadas se torne seductora y viable. Por desgracia, lo que se verifica aquí es el efecto óptico antes referido. El nuevo trabajador emprendedor es una subclase privilegiada que responde con toda puntualidad a los propósitos, intereses y estrategias del capitalismo corporativo, pero sobre todo a su mentalidad y a su peculiar manera de concebir al mundo. Es el tipo de operador que se identifica con la visión y misión de la empresa y que piensa exactamente como sus jefes, por lo cual éstos pueden confiar sin

reservas en él, y para asegurar su adhesión incondicional lo colman de estímulos y retribuciones que lo convierten en uno de los suyos y lo convencen de que el mundo, el maravilloso mundo que ha surgido tras el hundimiento del sombrío imperio del comunismo, ha sido creado para los individuos dotados de iniciativa y audacia suficientes para realizar sus metas.

Entre semejantes trabajadores y empresarios se han borrado efectivamente las diferencias objetivas y subjetivas; para unos y otros la lucha de clases no es más que un tortuoso mito del pasado. Pero sucede que abajo de esa selecta y afortunada categoría de empleados encumbrados se extiende una vastísima gradación de trabajadores que va desde aquellos que aspiran en vano a acceder al nivel de los privilegiados hasta los jornaleros del tercer mundo que trabajan en condiciones infrahumanas y que están condenados a permanecer en esa condición hasta el final de sus días. Para que exista esa nueva élite de operadores creativos y espléndidamente remunerados es indispensable que persista esta inmensa masa de trabajadores sistemáticamente explotados, de asalariados para los que las bondades y maravillas de la tecnología de punta con que se ha elevado la productividad del trabajo no redunda en beneficio alguno, ni siquiera en una mínima reducción de la jornada. Entre esa élite y esta masa existe una relación de proporcionalidad inversa. Mientras que para la primera la desregulación y la sociedad de riesgo representa la apertura de oportunidades y aventuras estimulantes, para la segunda constituye el advenimiento de la inseguridad y la precariedad como régimen de vida irreversible. Beck (2009) describe con inmejorable precisión esta peculiar antinomia:

> La consecuencia involuntaria de la utopía neo-liberal del libre mercado es la brasileñización de Occidente.
>
> Lo que más llama la atención en el actual panorama laboral a escala mundial no es sólo el elevado índice de paro en los países europeos, el denominado milagro del empleo en Estados Unidos o el paso de la sociedad del trabajo a la sociedad del saber, es decir, qué aspecto tendrá en el futuro el trabajo en el ámbito de la información. Es más bien el gran parecido que se advierte en la evolución del trabajo en los denominados primer y tercer mundo. Estamos asistiendo a la irrupción de lo precario, lo discontinuo, lo impreciso y lo informal en esa fortaleza que es la sociedad de pleno empleo en Occidente. Con otras palabras: la multiplicidad, complejidad e inseguridad en el trabajo, así como el modo de vida del sur en general, se están extendiendo a los centros neurálgicos del mundo occidental (p. 9).

En tal virtud, hay que llegar a la conclusión de que en el presente no asistimos al remplazo del capitalismo tradicional fincado en la explotación de la fuerza de

trabajo por un capitalismo amable y estimulante propiciado por la proliferación de oportunidades que brinda el mercado neoliberal, sino que tenemos a la vista la superposición de dos capitalismos que bajo su aparente oposición se articulan y retroalimentan recíprocamente. La visión lineal que induce la creencia de que somos testigos del tránsito del primero al segundo es, como queda dicho, un efecto óptico generado por la combinación de la cultura mediática y los nuevos sistemas productivos que el capital corporativo y financiero despliega en el nivel mundial. El poder de semejante efecto se pone de manifiesto en el hecho de que no sólo se verifica en el plano de la opinión pública y de los sectores que en mayor o menor medida son sensibles a la seducción mediática, sino también y acaso en un sentido más penetrante en los grupos que disponen de una formación cultural superior y de la parte mayoritaria de los intelectuales, principalmente de aquellos que en aras de poner punto final a la supervivencia residual de los viejos marxismos están dispuestos a sumar su entusiasmo a la celebración de ese pretendido nuevo horizonte, muy a pesar de que para ello tengan que hacer acopio de fingida ingenuidad, misma que desde luego es muy poco compatible con el desencanto y el nihilismo que dan carácter al clima postmoderno en que discurren sus actuales "narrativas".

Evidentemente, frente al cuestionamiento recién planteado los que dan por cierto el advenimiento de un nuevo capitalismo que deja atrás al que conoció Marx tienen a la mano un contra argumento que a primera vista no sólo parece convincente, sino hasta necesario e indiscutible, pero que examinado de cerca se revela como un segundo error que viene a complementar al primero. Aun en el caso de que se tenga que admitir que hasta el día de hoy en todas las regiones de la economía mundial subsisten procesos y relaciones oriundos del capitalismo tradicional, se puede cultivar la creencia o hasta la certeza de que tal persistencia es transitoria, que tarde o temprano habrá de formar parte del pasado, incluso cabe asegurar que ello habrá de suceder antes de lo que los datos y las situaciones actuales permiten suponer, toda vez que las gestiones y líneas de desarrollo acusan un dinamismo extraordinario que trastoca los ciclos y rebasa las escalas de la temporalidad de los eventos del mundo moderno, dando lugar a una aceleración creciente en todos los niveles. Como quiera que sea, de acuerdo con este razonamiento, la supervivencia del capitalismo precedente en modo alguno da sustento al capitalismo emergente, sólo representa una fase de transición; el único relieve objetivo que puede observarse en él es la determinación, por vía del contraste, del grado de avance que ha alcanzado en cada región la transformación estructural.

En una palabra, la globalización del capitalismo neoliberal se halla en marcha de manera firme e irreversible, las crisis y los aparentes estancamientos que presenta en los países de la periferia son meramente coyunturales, producto de rezagos

inveterados que se remontan a regímenes pre-modernos y naturalmente no pueden remontarse de la noche a la mañana. Las pretendidas objeciones y réplicas que los críticos del neoliberalismo extraen de ellos dan constancia de una especie de pesimismo reactivo, nostálgico, por obra del cual se desestiman los avances efectivos de la globalización y sobre todo se genera una incapacidad endémica para apreciar los logros y las bondades virtuales del nuevo sistema, que a largo plazo desembocarán en una distribución más equitativa de la riqueza y de las oportunidades de desarrollo precisamente en el nivel mundial. En términos simples, al margen de los motivos ideológicos y políticos que lo auspician, el pesimismo en cuestión es en sí mismo un síntoma del cambio, una reacción natural y previsible, que enfrentado a los resultados finales de procesos que están en camino de consumarse se traduce en una impaciencia obcecada, en una miopía autoinducida que impide percibir la gradual incorporación de todas las regiones de mundo al desarrollo global. Consideradas las cosas en esta perspectiva, la discrepancia es a fin de cuentas puramente subjetiva; es decir, sicológica, moral o ideológica.

Sin embargo, la realidad social es tan compleja –en particular la contemporánea– y sus manifestaciones tan ambiguas, que los puntos de vista que adoptamos frente a ellas resultan ambivalentes tan pronto como entran a debate. Así, pese a lo persuasivo que puede ser la argumentación precedente, es susceptible de entenderse en sentido contrario al que parece tener: aunque de primera intención se presenta como una postura optimista y convocante que mediante elementos de juicio solventes y constructivos exhorta a la comunidad mundial a mirar con confianza el futuro, resulta que desde la posición contraria, desde el punto de vista de los críticos del neoliberalismo, es factible calificarla de pesimista, habida cuenta de que sitúa en el futuro la mundialización, como si ésta fuera un proyecto inacabado, como algo que sólo dispondrá de cabal realidad en un mañana indeterminado, con todas las eventualidades e incertidumbres que ello entraña. En contrapartida de una concepción tan mesurada y austera de la mundialización, que en el momento actual la considera incompleta y en estado de formación, se puede y se debe reconocer que la mundialización se encuentra sustancialmente realizada: sin necesidad de recurrir a estudios y recuentos exhaustivos se tiene al alcance de la mano la evidencia de que la economía global es un hecho consumado.

Las redes que permiten el desplazamiento planetario de capitales, inversiones, patentes, materias primas, información, conocimiento especializado, cadenas de producción, etcétera, están debidamente instaladas y funcionan con regularidad; prueba de ello es que, en la acepción más literal del término, el mundo entero se halla interconectado y los eventos de cualquier tipo, clase y ubicación –pero especialmente los económicos y los militares– disponen de resonancia mundial en

tiempo real. Hasta los países y zonas más pobres y marginales se encuentran activa y positivamente incorporados al incesante flujo que recorre el conjunto de líneas y nodos de que constan las redes. Éstas, por supuesto, no dejarán de ampliarse y renovarse en lo sucesivo, mas no porque en el presente sean fragmentarias o tengan un radio de acción limitado, sino porque la performatividad tecnológica y la irrefrenable expansión de la empresa capitalista comportan el imperativo de la innovación perpetua –como canon supremo, como mandato absoluto que ha de cumplirse aunque llegue a ser absolutamente innecesario, aunque sus productos carezcan de sentido o resulten absurdos y hasta contraproducentes–. Este es uno de los principales cánones distintivos de la racionalidad contemporánea, cuya constitución interna no excluye, sino que supone formas emergentes de irracionalidad derivadas del hiper-desarrollo.

Ahora bien, si ante esta conclusión surgen réplicas y cuestionamientos que redunden en la afirmación de que tal consumación de la economía globalizada es a todas luces incierta en la medida en que la mayor parte de la humanidad continúa sometida a condiciones por demás precarias, que los países del tercer mundo exhiben hasta la fecha todos los indicadores del subdesarrollo y que en muchos de ellos no sólo no se aprecian indicios de mejoramiento sino que, por el contrario, saltan a la vista signos de estancamiento persistente y hasta de retrocesos recurrentes –fenómenos que, para colmo de complicaciones, a juicio de algunos analistas, derivan los propios programas de reestructuración dictados por las políticas neoliberales–[2] la respuesta neta y directa es que esos aspectos no son signos de rezago o de falta de desarrollo, sino que forman parte del entramado vertebral de la mundialización. Por cínica e insólita que resulte para el entendimiento de la mayoría de las personas –entre ellas las que se sitúan en el nivel medio de la burguesía–, la respuesta llana es que dichos aspectos vienen a ser factores colaterales que se explican por la conjunción de causas y circunstancias de muy diversa naturaleza pero que en sí mismos no impiden ni alteran el funcionamiento real y concreto de la globalización.

Para quienes sostengan que no puede existir un orden económico mundial mientras pueblos y países como los africanos se mantengan en la marginación y la pobreza extrema cabe replicar que dicha marginación es falsa: los países africanos se encuentran plenamente integrados a la economía global, sólo que para advertirlo es preciso adoptar la óptica y los criterios de los gestores del nuevo capitalismo. Tan están integrados a la economía mundial que los trabajadores de esos países son los suministradores de insumos y materiales que revisten una importancia crucial para un sin fin de industrias de vanguardia y que por la peligrosidad de su extracción y

[2] El libro de A. Robinson (2014) brinda una detallada documentación de esto último.

tratamiento sería imposible obtenerlos en otros lugares y con otro tipo de obreros. ¿Acaso los trabajadores europeos o de países menos oprimidos que los africanos se harían cargo de semejante suministro? Casos de esta clase demuestran fehacientemente que la integración mundial es una realidad hoy por hoy, independientemente de las consideraciones y los escrúpulos extra económicos que sus detractores pretendan hacer valer.

En cuanto a la pobreza extrema hay que admitir sin duda que constituye una rémora y que en el límite puede ocasionar la parálisis del sistema, de manera que este último debe implementar las medidas pertinentes para atemperarla, pero al mismo tiempo importa tener en cuenta que se trata de un problema de grados y no de esencia o de estructura; cabe aclarar: es indispensable abatir la pobreza extrema, pero no la pobreza en sí. De nueva cuenta, no obstante lo inhumano o inmoral que se antoje, la pobreza es un ingrediente primordial, valdría decir orgánico, de la economía capitalista; de ella depende la estabilidad interna del sistema, es la condición que le permite a éste asegurar la continuidad de su reproducción y la reorientación o reactivación de sus ciclos a pesar de las crisis que periódicamente sufre a consecuencia de sus contradicciones internas, pero antes que todo eso es la condición primaria de su organización, a instancias de la cual los agentes humanos que participan en su funcionamiento –las relaciones sociales de la producción– cumplan con las tareas que tiene asignadas no obstante la insalvable oposición de sus respectivos intereses.

Supongamos por un momento que la economía global condujera efectivamente a una distribución equitativa de la riqueza y de las oportunidades de desarrollo, y que en lugar del trabajador asalariado sometido a la metódica explotación a manos del empresario entrara en escena el empleado emprendedor que gracias a la conectividad de las nuevas tecnologías y a su espíritu creativo se dispone a convertirse en patrón de sí mismo y a establecer en el corto plazo su propia empresa: ¿podría funcionar realmente el sistema en semejante estado de cosas?, ¿el empresario individual e independiente podría llegar a suplir a las corporaciones multinacionales, podría hacerse cargo de los macro-proyectos que exige la gran industria en la actualidad, con la gigantesca organización y las exorbitantes inversiones que implican? Pero si a fuerza de intrepidez imaginativa nos permitimos concebir semejante posibilidad, tendríamos que encarar la cuestión de fondo: ¿un trabajador-empresario de esa índole estaría en disposición de llevar a cabo todas las labores y funciones que comprende la producción industrial en sus múltiples niveles y dominios –muchos de los cuales se hallan a años luz de asimilarse a las confortables operaciones y procedimientos de las industrias informatizadas–? Para dar cabida a la posibilidad de que ese inmenso conjunto de trabajos –cuya ejecución conlleva el desgaste físico

y psíquico del que hablaba Marx– dejara de ser opresivo y esclavizante por obra de progreso tecnológico no basta con forzar al máximo la imaginación, de plano es preciso trasladar la cuestión al campo de la ciencia ficción.

De entrada, el trabajador-empresario que patrocina el neoliberalismo no tiene en absoluto la expectativa de remplazar al obrero tradicional ni realizar las tareas que recaían en éste, aunque en el futuro la tecnología las hiciera más amigables; lejos de ello, tiene en mente sólo un grupo específico de empresas y actividades productivas, justo aquel que concuerda con el tipo de negocios y servicios que conforman la vanguardia del nuevo capitalismo; del resto hace total abstracción y lo coloca por completo fuera de su interés. Pero incluso dejando de lado las excepcionales características y finalidades de este venturoso personaje, si se pone a consideración el caso del individuo medio, desprovisto de riqueza propia, no es difícil advertir que su relación con el trabajo productivo, especialmente con el que implica el sometimiento a un régimen desgastante y rutinario, se encuentra determinada por la escasez y la carencia de recursos independientes. En ausencia de la pobreza la mayor parte de las fábricas y empresas que no figuran en el modelo neoliberal permanecerían desiertas, de hecho no existirían. Tan pronto como cobrara realidad el orden social y económico proyectado por el nuevo capitalismo, o lo que es lo mismo, tan pronto como surgiera una colectividad integrada por sujetos no condicionados por la falta de recursos y dotados de la posibilidad efectiva de encaminar su actividad a la realización de proyectos propios, la mayor parte del sistema productivo se paralizaría y en poco tiempo sería desmantelado.

Por lo tanto, la pobreza es un insumo primordial del capitalismo en sí, cualquiera que sea la modalidad y la fase de desarrollo en que se encuentre. Y ello es así porque en todas sus formas y momentos se finca en un intercambio desigual entre desiguales; un intercambio que sólo en apariencia y en la mente ultra-optimista de sus beneficiarios apunta a una distribución equitativa de la riqueza. El segundo error de los teóricos y promotores de la nueva economía consiste en abrazar la creencia de que finalmente ésta conseguirá trasponer sus propias premisas y desembocar en un orden en el que la producción de bienes corra a cargo de la creatividad y la autogestión de los individuos. Entre otras cosas, tal creencia entraña una rehabilitación de la idea de progreso, misma que ya ha sido descartada por los intelectuales postmodernos que con su silencio o con sus maniobras de distracción acompañan la marcha de la nueva mentalidad capitalista.

En presencia de los episodios más sórdidos del sistema actual no puede menos que causar asombro la persistencia de ese optimismo recalcitrante, cuya pasmosa ingenuidad nos induce a pensar en estados patológicos. Sin embargo, ¿acaso no es factible que la ingenuidad esté de nuestro lado al suponer que es genuino

optimismo lo que da forma y sustento a los presuntos objetivos mediatos que el neoliberalismo proclama?, ¿acaso no hay que reconocer en ellos precisamente una estrategia de mercado? Si la mundialización económica apuntara realmente a una distribución racional de la riqueza y las oportunidades de desarrollo no sólo estaría socavando sus cimientos debido a que podría contrarrestar en efecto la pobreza, con el riesgo de acabar con ella, sino que además estaría atentando contra su principio rector: la competencia, principio que goza de absoluta vigencia lo mismo en el nivel de los individuos y las empresas que de los países y las grandes corporaciones; la competencia ilimitada, libre de toda restricción o atenuante, que admite como única regla la de no acatar ninguna regla.

Justamente la adecuada combinación de pobreza y competencia constituye el eje principal de las operaciones del capitalismo en la era de la globalización. Las grandes corporaciones y las firmas del capital financiero han convertido al planeta entero en su campo de acción mediante la estratégica utilización de ambos factores. En cualquier lugar y contexto pueden imponer sus términos y condiciones a partir de la premisa de que los enormes recursos de los que ellas, y sólo ellas, disponen son requeridos y solicitados en todas las regiones del mundo, de manera que pueden colocarlos y reubicarlos a discreción, sin otro criterio que no sea su propia ganancia. Los países y las economías nacionales pobres se ven obligados a competir entre sí permanentemente para captar tales recursos, lo cual significa quedar sometidos a procedimientos, convenios y condicionamientos –no únicamente económicos y administrativos, sino también políticos, diplomáticos y hasta militares– que aseguran su control y dependencia integral, aunque debidamente disimulada y graduada. Entre los numerosos estudios y testimonios existentes acerca de las formas y mecanismos legales e ilegales de que echan mano las empresas multinacionales para realizar sus metas cabe mencionar el texto de K. Werner y H. Weiss (2006) en virtud de la variedad de casos que consigna, algunos de los cuales se antojan insospechables.

El instrumento principal en la gestión de este imperialismo disfrazado de libre negociación estriba en el argumento de que siempre habrá otros mercados y regiones en los que los requerimientos del gran capital serán acogidos con beneplácito y en los que se pueden obtener ventajas adicionales. Esto último da acceso a otro plano de la mundialización que ordinariamente se pasa por alto en virtud de que la representación que el sistema ofrece de sí mismo lo omite en todo momento, ya que en buena lógica no tendría que formar parte de él, y en estricto sentido no forma parte de él –es de hecho lo único que está excluido del sistema– y sin embargo dispone en relación con éste de una existencia activa e imprescindible por cuanto desempeña un papel esencial en el marco de sus gestiones, sin importar lo paradójico que sea tal relación, la cual por cierto –a despecho de su presunta obsolescencia–

fue consignada y analizada por Marx. Se trata precisamente de la relación que el sistema mantiene con todos aquellos (países, sectores, grupos, individuos, etcétera) que se encuentran fuera de la competencia y de la actividad económica: los marginados, los que justo por ocupar esa posición, ese no lugar, ni siquiera son objeto de explotación o manipulación ideológica, para los que Marx acuñó el concepto de ejército de reserva.

Como queda indicado, la relación aludida es intrínsecamente contradictoria, puesto que hace referencia a lo está excluido del sistema y que no es registrado o siquiera mencionado en el discurso de éste, salvo quizás a título de anomalía residual, o bien a título de elemento de persuasión radical en la mesa de negociaciones, en la que los agentes del gran capital proceden a concertar créditos y programas de inversiones con sus clientes o socios minoritarios. En tales situaciones, cuando las propuestas de las partes acusan discrepancias recalcitrantes y los clientes se muestran excesivamente reacios ante las propuestas de los capitalistas –lo que en el estadio de la economía global comporta el peligro de desembocar en polarizaciones radicales y en la formación de bloques de deudores y de países dependientes, cosa que repugna y preocupa en extremo al mercado neoliberal–, en tales situaciones, la acción final y perentoria por parte de aquellos estriba en anunciar que comienzan a contemplar la posibilidad de trasladar sus proyectos e iniciativas al terreno de los marginados, cuya habilitación ha de resultar relativamente rápida merced al dinamismo de los actuales procesos productivos y comerciales –y sobre todo al hecho de que, desde luego, su incorporación no se efectuaría en el rango del personal ejecutivo o especializado ni de negocios de primer nivel, sino de trabajo simple y de industrias extractivas–. En principio, tales desplazamientos son perfectamente factibles habida cuenta de la ilimitada versatilidad del capital financiero, que en todo momento tiene la posibilidad de cambiar de sedes y negocios sin sufrir pérdidas considerables ni reducción de oportunidades, menos todavía cuanto su configuración monopólica alcanza dimensiones planetarias, como empieza a ocurrir en el presente en casi todos los renglones de la producción.

La expectativa de incorporar a los marginados –que amén de su factibilidad inmediata conlleva sin costo alguno tintes de altruismo y solidaridad humanitaria, rasgo que, si bien no es indispensable para la gestión del gran capital, no deja de ser conveniente y aprovechable en ciertas coyunturas– difícilmente se lleva a la práctica, y si eventualmente esto ocurre responde a iniciativas rentables y movimientos estratégicos de largo alcance. Es evidente que en los planes del capitalismo no se prevé su realización, sino su efecto virtual, la función que cumple como dispositivo de presión y de persuasión forzada, como medio para hacer patente a los países y regiones pobres el poder inapelable del orden capitalista, sin menoscabar de modo

expreso e inmediato la apariencia de libertad y democracia que por razones políticas y mercadotécnicas debe mantener la economía mundializada, pues la imagen de la organización monopólica y totalitaria del poder y la riqueza es a todas luces insostenible y nefasta para la promoción de los negocios y la libre empresa; ello bajo el claro y puntual entendido de que entre la imagen y el funcionamiento real del poder media una diferencia insuperable. Por lo demás, es indudable que el mantener en pie esta distinción y ponerla al servicio de sus fines constituye una de sus capacidades más destacadas; es una especie de virtud maquiavélica que seguramente provoca la admiración y los elogios más encendidos en las convenciones de sus operadores.

Por lo que concierne al aspecto que aquí se aborda, dicha capacidad redunda en la conversión de la pobreza y la marginación en un factor positivo y redituable, en una sólida garantía de que, cualesquiera que sean los obstáculos y resistencias a vencer, los dueños del capital siempre conseguirán consumar sus propósitos en la mesa de negociaciones. En consecuencia, lejos de procurar su erradicación, es estructuralmente necesario asegurar su mantenimiento regulado. La desaparición de una y otra conduciría a un estado semejante al de un motor que no genera la presión interna requerida.

Lo mismo en este punto que en muchos otros, se pueden llevar a cabo profundos y dilatados exámenes orientados a la demostración de que la definición del concepto de ejército de reserva empleado por Marx no se ajusta con exactitud a los aspectos y circunstancias particulares que presenta la marginación en el horizonte de la economía actual, y mientras sea posible aducir aspectos técnicos de última generación y distraer la atención con el discernimiento de matices y diferencias microscópicas la discusión podrá extenderse al infinito sin llegar a conclusiones suficientemente diáfanas y unánimes en torno del lado oscuro de las operaciones y estrategias que pone en práctica el nuevo capitalismo. En este sentido importa advertir que la polémica acerca de la vigencia o inactualidad de la obra de Marx resulta significativa y reveladora, de ninguna manera es susceptible de catalogarse como una mera discusión teorética que solamente puede interesar a los especialistas.

Para la mayoría de quienes afirman su vigencia no se trata de refrendar el culto a su autor en el seno de la cultura postmoderna reinante –culto que a instancias de los marxismos del pasado, especialmente los oficializados por los partidos comunistas vinculados con la ortodoxia soviética, adquirió relieves desmesurados y contraproducentes–, sino de poner en evidencia que el capitalismo del presente entraña las contradicciones orgánicas que Marx descubrió en el capitalismo del siglo XIX, muy a pesar de los cambios y reconfiguraciones que ha experimentado entre tanto, con el añadido de que si alguna modificación sustancial cabe apreciar entre ambos

será la que atañe a la magnitud y gravedad de sus manifestaciones aberrantes. Huelga decir que quienes suscriben su caducidad se apoyan en la creencia –o en la consigna corporativa– de que el nuevo capitalismo realmente ha dejado atrás su etapa de dominación salvaje y se adentra en una fase cualitativamente distinta, revestido con las bondades y luminosas potencialidades que concurren en la persona de su protagonista más reciente, el trabajador inversionista que encuentra a su alrededor los medios y condiciones adecuadas para el fortalecimiento de su creatividad y la exitosa realización de sus emprendimientos, sin que en su memoria quede recuerdo alguno de la arcaica lucha de clases.

Si la controversia no ha de quedar estancada en un diálogo de sordos interminable será necesario hacer ciertas acotaciones que permitan comprender aproximadamente hasta qué punto el intercambio de argumentos puede resultar esclarecedor, en qué medida los planteamientos de la parte contraria contienen aspectos y sustentos objetivos que los haga dignos de ser contestados, sin que tal reconocimiento, en caso de ser factible, haga posible el arribo a acuerdos y concordancias de fondo; sólo servirá para hacer inteligible las tesis y razonamientos centrales de las posiciones en conflicto.

Por lo que concierne a la presente exposición, sus planteamientos efectuados deben complementarse con una estipulación relativa al cuestionamiento del capitalismo neoliberal –de la que cabe extraer una advertencia de naturaleza epistemológica aplicable a la mayor parte de las tesis involucradas en la discusión–: no se trata de negar a rajatabla el surgimiento de una nueva empresa capitalista en cuyo interior se relativizan o incluso se han modificado por completo las relaciones que en el pasado privaban entre los propietarios y los trabajadores asalariados, y que este cambio se debe principalmente a la transformación de los medios de producción y a la aparición de nuevas formas de capital que dan lugar al establecimiento de un esquema de competencias global, en cuyo marco tanto el trabajo como sus productos cobran una nueva movilidad que los desliga de las instituciones y la estructura jurídica propias de estado moderno, lo cual se traduce en la reducción de éste y en la limitación creciente de sus funciones, así como en la desregulación progresiva del espectro entero de la actividad económica. Sin embargo, la aparición de la nueva empresa capitalista no implica en modo alguno la transformación del capitalismo en su conjunto, como si el dinamismo, la eficacia y el éxito de aquella comportaran la posibilidad objetiva de extenderse a todos los sectores y niveles de éste. Antes bien, según se destacó previamente, la emergencia de la nueva empresa y de su infraestructura neoliberal sólo es viable sobre la base del sistema capitalista tradicional. Puede instaurarse y disponer de la estabilidad necesaria para su mantenimiento a condición de que el sistema tradicional –con los ajustes técnicos y orga-

nizacionales registrados con el paso del tiempo– se haga cargo de los procesos y las áreas de la producción y la circulación en las que no tienen cabida los dispositivos, la conectividad y el rendimiento del empleado emprendedor de la nueva empresa capitalista.

Llegados a este punto, la discusión se entabla entre las posturas que asumen la creencia de que a la larga esta última podrá extenderse a la totalidad del sistema y las que rechazan esa creencia y ven en ella una coartada que apunta a legitimar las condiciones y los valores que pone en juego el orden neoliberal. La advertencia epistemológica antes aludida atañe a la necesidad de reconocer de entrada que en la controversia que nos ocupa no se enfrentan una concepción verdadera y otra falsa sin más; si ese fuera el caso no resultaría tan copiosa e intrincada, y al hilo de los hechos tarde o temprano sería zanjada. En lugar de ello, se enfrentan posturas que defienden verdades alternativas, y no lo hacen por motivos exclusivamente científicos o filosóficos (por el anhelo de lograr que la verdad se abra paso en la mente de todos los seres humanos), sino también en mayor o menor medida, con mayor o menor conciencia de causa, y a menudo de modo indiscernible, por intereses y cometidos ideológicos, políticos o éticos, como sucede en gran parte de las discusiones sobre fenómenos y problemas sociales. Por otra parte, esto induce a considerar que todo se reduce a un enfrentamiento de tendencias subjetivas del que difícilmente se podría extraer algún contenido objetivo. Sin embargo, además de que en este corolario se apela implícitamente al postulado de la verdad pura, neutral y transparente (como el viejo positivismo), resulta unilateral en sí, por cuanto se desentiende de la implicación inversa: por más que las concepciones en conflicto respondan a intereses y objetivos ideológicos o políticos, no por ello dejan de referirse a procesos y estados de cosas reales y constatables, que no pueden ser ignorados o descalificados por su recubrimiento ideológico.

Desde la perspectiva que corresponde a este segundo aspecto cabe dar cuenta de la controversia en términos del alcance de los hechos y procesos objetivos que cada parte hace valer; dicho de otro modo: si cada parte pone a contribución sendas verdades tiene sentido centrar la atención en la amplitud sincrónica y diacrónica que éstas poseen, de suerte que, sin pretender acceder a conclusiones que lleguen a ser suscritas por ambas partes, se pueda tener a la vista el contenido objetivo y la constelación de líneas de argumentación que abarca la controversia; ello desde luego bajo el supuesto de que en ella se busca mostrar la validez de las tesis y las críticas que se exponen, y por lo tanto no se reduce a una vulgar trifulca retórica auspiciada por consignas escuetamente políticas.

Con este rasero nos proponemos finalmente ventilar la cuestión referente a la vigencia de la obra de Marx de cara al nuevo capitalismo.

En primer lugar, aunque debiera ser obvio desde cualquier punto de vista, es indispensable no tomar a la ligera el hecho de que esta cuestión comprende diversos relieves y perfiles, de manera que su examen no puede desembocar en una simple afirmación o negación. Todo intento de orientarla en esa dirección, por ingenioso y persuasivo que resulte en opinión de sus partidarios, no pasará de ser una simplificación que a su vez se convertirá en motivo de réplicas y polarizaciones adicionales.

En concordancia con esta indicación, en la presente exposición se da por sentado que la obra de Marx dista mucho de constituir un *corpus* unívoco y lógicamente homogéneo, un sistema teórico compacto del que se desprendan proposiciones categóricas e invariables. Por lo tanto, de sus múltiples contenidos habrá algunos que indiscutiblemente carezcan de vigencia y aplicación, mientras que otros no sólo siguen siendo vigentes, sino que lo son en mayor medida que en su propia época, como sus señalamientos en torno de la expansión del capitalismo que pronosticaban su despliegue a escala mundial.

Pero al mismo tiempo se ha subrayado aquí que en la actualidad –menos todavía que en el pasado– el capitalismo también está muy lejos de ser un sistema único y omniabarcante, dotado de regularidades perfectamente articuladas y coherentes; más aún, se ha hecho énfasis en la afirmación de que hoy por hoy existen por lo menos dos capitalismos que lo mismo en los países desarrollados que en los subdesarrollados operan en distintos niveles y esferas de la actividad económica, amén del cúmulo indeterminado de empresas y relaciones que representan formas mixtas o intermedias, de suerte que hablar del capitalismo sin más suscita inevitablemente numerosas falacias que desde el principio provocan que la discusión en torno de la vigencia de la obra de Marx quede enfrascada en el choque frontal de afirmaciones y negaciones respecto de las cuales simultáneamente existen razones para ser sustentadas y para ser refutadas; es decir, que resultan verdaderas y falsas al mismo tiempo, sin que semejante ambivalencia se deba a la confrontación de corrientes ideológicas o a criterios erróneos.

De cara al capitalismo emergente, en el que la diferencia entre empresarios y trabajadores tiende a borrarse o a quedar atomizada en situaciones y relaciones de corta duración en las que ambos papeles se intercambian constantemente o se cumplen al mismo tiempo, de lo cual se derivan numerosos cambios que afectan en profundidad tanto la estructura de la producción como la de la circulación, los conceptos y planteamientos básicos de Marx resultan en su mayoría inaplicables o solamente disponen de una pertinencia genérica, de la que escapan factores y funciones de relevancia creciente, que determinan la especificidad de esta forma de capitalismo. Nada tiene de extraño este desfase; antes bien, como se apuntó en su

momento, lo verdaderamente extraño sería que no se produjera, pues ello supondría la ausencia de cambios en el conjunto de la realidad.

Por lo que toca al capitalismo tradicional, que sin duda tampoco ha dejado de experimentar modificaciones y reorganizaciones importantes, la concepción de Marx continúa siendo solvente y esclarecedora en lo esencial. No obstante que desde hace tiempo la noción de clases sociales y sobre todo la de lucha de clases se antojan anacrónicas y políticamente impertinentes, su empleo no sólo es válido sino es indispensable para dar cuenta de la mayor parte de las relaciones y conflictos imperantes entre los sectores obreros y los grupos empresariales, independientemente de que en los primeros la conciencia se haya erosionado y que los segundos deban ajustar sus estrategias y gestiones a los dictados del capital financiero y a los giros azarosos del mercado internacional. No es necesario emprender un exhaustivo estudio de campo para constatar que, merced a las constantes innovaciones tecnológicas y a la correlativa tecnificación del trabajo, el monto de los salarios no se fija en función de la duración de la jornada laboral. Pero, por un lado, esto no significa que este parámetro haya desaparecido por completo, y por otro lado, tampoco significa que la generación de la plusvalía haya quedado en el pasado o que no se lleve a cabo mediante los factores y condiciones generales que contempló Marx en su explicación.

De igual manera, la suma de cambios acaecidos en modo alguno ha puesto fin a la explotación del trabajo, ni siquiera conducido a su reducción, así como la mundialización del mercado neoliberal no se ha traducido en una efectiva disminución de la pobreza y la marginación –más bien, como se expuso aquí, las ha convertido en un elemento estratégico, las ha hecho económica y políticamente rentables–. Mientras el capitalismo tradicional continúe en pie e incluso represente el sector mayoritario del sistema, la vivencia de la concepción de Marx no habrá de declinar, a pesar de los desplazamientos conceptuales y las discrepancias micrológicas que sus detractores gustan proclamar a los cuatro vientos sin escatimar gastos, oportunidades y campañas publicitarias. Así como hubo un tiempo en que ensalzar su obra daba crédito y estatus a los políticos y los intelectuales, ahora el descalificarla proporciona el mismo efecto –mutación que vista de cerca ciertamente no es novedosa.

Más allá de la diferencia y de las especificidades de los dos capitalismos prevalecientes, en una óptica realmente global, las principales tesis de Marx desgraciadamente conservan su validez, incluso su constatación es actualmente más amplia y tangible. Tal como él dejó establecido, conforme se desarrolla el modo de producción capitalista y se incrementa la acumulación monopólica del capital y la riqueza, se incrementa igualmente la pobreza y la escasez de opciones de los que generan

esta última. En los días que corren, en medio de las rutilantes manifestaciones e imágenes promocionales de la globalización, la miseria a escala mundial alcanza cifras y grados que aun haciendo acopio de indiferencia postmoderna cuesta trabajo asimilar. En tal virtud, nos tropezamos con el irónico corolario de que sería muy deseable que la concepción de Marx fuera menos vigente.

Líneas arriba nos hemos permitido hacer mención de "una óptica realmente global", insinuando así que existen visiones que pretenden ser globales sin serlo realmente, y en efecto ése es el caso. Uno de los rasgos epistemológicos y metodológicos que caracterizó la investigación de Marx sobre el capitalismo a partir de la crítica de la economía política clásica consistió en abordarlo como un sistema integral, no como un tipo particular de intercambio y circulación de valores; es decir, desde la perspectiva de la totalidad, pues solamente desde ésta en factible localizar y analizar críticamente sus contradicciones estructurales. Y es justamente en punto a tales contradicciones que la concepción de Marx no sólo mantiene su vigencia, sino que cobra en el presente una relevancia crucial, por cuanto sólo al nivel de la visualización del sistema como totalidad el examen y seguimiento del capitalismo puede escapar las abstracciones, peticiones de principio y simplificaciones que utilizan sus promotores y los economistas "científicos" que por contrato o por adhesión espontánea se ocupan de su legitimación. Lo que estos nuevos sabios catalogan como mera ideología y especulación es la consignación de lo que el sistema no puede superar –por más que evolucione y por más que sus operadores súbitamente se hicieran sensibles a la irracionalidad de la opresión y la miseria, y al aberrante desenlace de la polarización de la miseria extrema y endémica y la opulencia desmesurada y desquiciante–, sino sólo ocultar o disfrazar.

Pero resulta que en nuestros días la mera mención del término totalidad provoca de inmediato reacciones de pánico. Ya sea en el discurso político y el ético o en el científico y el filosófico no sólo es tenido por teóricamente inviable, vestigio de concepciones del mundo de otra época, sino también por peligroso, como si fuese un vehículo de entidades y poderes ocultos que buscan someter a la sociedad, a los individuos y a sus conciencias a la tiranía de un orden único y omnímodo, como ocurrió durante un largo periodo en el siglo pasado. Se identifica totalidad con totalitarismo. Aunque en primera instancia se pueden reconocer las causas objetivas y subjetivas que propiciaron semejante identificación –especialmente entre las víctimas directas o indirectas de los regímenes totalitarios–, basta un poco de sensatez y de sentido crítico para desecharla y asumir la diferencia neta que hace inequiparables los referentes y los usos de ambos términos, en particular en el plano del discurso teórico y sobre todo en el interior del discurso filosófico, en el cual la intención de hacer culpables a las concepciones que se propusieron comprender

o siquiera tematizar a la totalidad social o a la totalidad histórica de la aparición de los totalitarismos del siglo XX resulta ser algo más y algo peor que una estimación manifiestamente falsa e insostenible: es más bien tramposa y demagógica que a todas luces se propone sacar partido de una disposición emocional e ideológica que durante la postguerra y la llamada guerra fría pudo ser comprensible y válida, pero que a la sazón viene a ser infantil y oportunista. Pero lo más sorprendente y absurdo es suponer implícita o explícitamente que el evitar hablar de la totalidad permite conjurar el peligro del totalitarismo, como si el término en sí poseyera un poder mágico o sobrenatural cuya invocación es necesario impedir.

Los esfuerzos que se han hecho para revertir la situación no han logrado ningún cambio, ni por el lado de quienes reivindican las corrientes consolidadas de la filosofía contemporánea ni por el de las diversas vertientes postmodernas. Por más que se insista en que se trata de totalidad inmanente, no trascendente, de totalidad en formación, no inmutable, de totalidad históricamente determinada, no intemporal o absoluta, que en lugar de reafirmar los dogmas de la vieja metafísica o los postulados de las doctrinas políticas totalitarias apunta a mostrar la configuración compleja e irreductiblemente multicausal y multidimensional de la realidad social, de todos modos en ella se ve o se adivina un instrumento maligno, enemigo de la libertad y de la raza humana. Si a la base de esta persistente disposición sólo se hallara un error terminológico o una confusión teórica que ha prevalecido a consecuencia de la sobre-saturación de connotaciones borrosas y significados estereotipados que sufre hoy en día el lenguaje teórico en varios de sus niveles y dominios, se podría mostrar con relativa facilidad que hasta los más reacios a su empleo no dejan de totalizar y de aludir constantemente a totalidades tanto en el discurso ordinario como en el teórico, lo cual llevaría a convenir en la necesidad de distinguir los sentidos y definiciones solventes de totalidad, de aquellos que han sido refutados o superados. Pero esta opción realmente puede muy poco frente a una creencia obsesiva, producto sumario de inercias y fijaciones discursivas de reciente aparición pero ya suficientemente arraigadas, de reduccionismos y contextualismos cómodos y una nueva intelectualidad que se ha hecho exitosa a través de la trivialización de los problemas y los conflictos sociales, ajustándolos a los gustos y preferencias del público estandarizado por el flujo mediático, pues como se sabe, desde hace décadas la cultura ha pasado a formar parte de la industria del espectáculo y el entretenimiento, por lo que sus productos, incluidos los elaborados por los intelectuales de renombre, deben ser lúdicos y de fácil digestión, sin las complicaciones ni profundidades que implica un ejercicio prolongado de la reflexión.

El colmo de este fenómeno y de los estados de cosas en los que tiene verificativo es la mayúscula paradoja que entraña y que no precisa de indagación alguna

para salir a relucir, pues basta para ello con reparar en la especificidad de la sociedad actual. Resulta por demás extraño e incongruente la proscripción de la categoría de totalidad en una sociedad que justamente tiene como característica esencial y distintiva una configuración totalizante. Para mal o para bien, la mayor parte de los procesos y relaciones que conforman a la sociedad mundializada sólo pueden visualizarse tanto diacrónica como sincrónicamente desde la perspectiva de la totalidad, lo cual no supone la supresión o subordinación de los enfoques y contextos locales o regionales, sino más bien lo contrario, una comprensión más amplia de las tendencias, las interdependencias y los entramados causales en que se insertan los escenarios locales. Cabe pensar que hasta cierto punto las sociedades precedentes, en virtud de su configuración y sus dimensiones, pueden entenderse sin recurrir a un empleo explícito y sistemático de la perspectiva de la totalidad, o en todo caso es lícito considerar que en ellas la totalidad tenía en los hechos y en el conocimiento una incidencia más mediata y menos inminente. Pero en la actualidad ocurre algo muy diferente: los eventos y las acciones adquieren repercusiones globales que trasponen los marcos –y las conciencias– de la localidad, que obligan a examinarlos en la perspectiva de la totalidad. En suma, pretender dar cuenta de una sociedad mundializada al margen de dicha perspectiva es una incongruencia tan patente e insostenible que en determinados momentos se impone dudar de si ello se debe a simple ignorancia o a miopía teórica –lo que a estas alturas es en sí mismo inexplicable– o a una estrategia política que busca mantener concentrada la atención de todos (de la opinión pública, de los opositores del sistema) en el trámite de las situaciones particulares, de los estados de cosas circundantes y sus nexos inmediatos.

En este respecto es justo destacar que el mérito de Marx no consistió solamente en llevar a cabo el examen del modo de producción capitalista en la perspectiva de la totalidad, sino que además dio un paso adelante en la comprensión de esta última, paso que hasta bien entrado el siglo XX empezó a perfilarse con la aparición de las ciencias de la complejidad y que hasta la fecha no se encuentra cabalmente asumido y desarrollado en numerosos campos y disciplinas (la filosofía incluida). Para dar una idea del paso en cuestión se puede tomar la palabra a los contextualistas y afirmar junto con ellos que, efectivamente, la totalidad no existe, que la realidad social no es una totalidad, porque en estricto sentido entraña diversas totalidades que se articulan y condicionan de diversos y cambiantes modos históricamente determinados; totalidades concurrentes pero asimétricas e irreductibles entre sí. Este descubrimiento le permite a Marx partir de premisas que dejan atrás las esquematizaciones lineales y homogeneizantes de los procesos económicos. Así, escribe al principio del capítulo I de *El capital*:

> En la totalidad de los distintos tipos de valores de uso o cuerpos de las mercancías se manifiesta una totalidad de trabajos útiles igualmente múltiples y distintos en cuanto a su género, familia, especie, subespecie y variedad: una división social del trabajo (Marx, 2014, p. 47).

Este planteamiento da ocasión a subrayar –por si todavía fuera necesario– que totalidad no equivale a suma numérica ni a conexión mecánica de todo, sino a interacción orgánica o dialéctica de entidades, relaciones y estados de cosas que dan forma y dirección a un conjunto de procesos históricamente determinado.

Otra consecuencia esencial de la concepción compleja o dialéctica de la totalidad es la que permite a Marx poner de manifiesto que los hechos económicos no son puramente económicos, así como los políticos no se reducen a prácticas e intereses políticos ni los culturales a obras y actividades de causas y efectos exclusivamente super-estructurales. No es difícil inferir de tal premisa la diferencia de fondo que separa a Marx de los economistas convencionales del pasado y del presente.

En un texto reciente de F. Jameson titulado *Representar El capital. Una lectura del tomo I,* se abordan los diversos aspectos problemáticos relativos a la temporalidad del capitalismo, tanto en el plano sincrónico como en el diacrónico. A propósito del primero, el autor hace referencia a la tesis de Lévi-Strauss según la cual no puede afirmarse que el lenguaje haya tenido un origen puntual y una formación gradual, sino que en todo momento está presente o está ausente. Acto seguido añade: "Lo mismo ocurre aquí con la producción capitalista (cuya sistematicidad Marx a menudo llama 'totalidad'" (Jameson, 2013, p. 132). Esta indicación resulta especialmente importante en la medida en que refuerza el reconocimiento de que en cualquiera de sus operaciones, niveles y fases históricas el capitalismo es y funciona como un sistema, y por lo tanto como una totalidad, en la que no se distinguen elementos anteriores o funciones positivas y negativas. Con base en ello se puede desmentir la presunción de que el inicio del proceso productivo corre a cargo del capitalista, toda vez que la fuerza de trabajo con que se pone en marcha este proceso no es pagada por el empresario en la jornada en que se utiliza, sino posteriormente (al final de la semana o del mes).

> No es el capital sino el trabajo lo que se haya al principio de este proceso; el momento en que por fin se materializan los salarios y tiene lugar realmente el intercambio de dinero por fuerza de trabajo es "algo que siempre ya ha sido" y "esa mera repetición o continuidad imprime al proceso ciertas características nuevas o, más bien, disuelve las características aparentes ostentadas por el proceso cuando sólo transcurría de manera aislada" (Jameson, 2013, pp. 132-133).

Lo que para el trabajador individual es el principio y el fin de la relación, se borra por completo en la temporalidad de la repetición cíclica del proceso, en la que carece de sentido hablar de principio y final. El sistema implanta para sus operaciones un régimen temporal en el cual el tiempo de la experiencia y la biografía de individuos no queda absorbido sino borrado, y junto con él todos los demás que corresponden a los elementos y acciones que pasan a formar parte de su funcionamiento.

> Estas características aparentes son el comienzo, la primera vez, detectable en el trabajo de un individuo aislado y ostensible en el tiempo biográfico. El sistema, sin embargo, la "interdependencia continua" [...] no sabe de tales comienzos, sino que se remonta hacia atrás para transformar todas esas primeras veces en una repetición que siempre precedió a sus instancias individuales. Es así, entonces, como el presente del capitalismo en tanto sistema "extingue" sus momentos y elementos aparentemente constitutivos en el pasado (Jameson, 2013, p. 133).

Por ser una totalidad, la temporalidad del sistema no deriva del tiempo de sus componentes, no es la suma de éstos, es una temporalidad autorrecursiva emergente, merced a la cual el sistema se afirma como entidad independiente, que no remite a un antes o un después de sí mismo.

Con todo, lo recién apuntado sólo es un aspecto de la temporalidad, o mejor dicho de las temporalidades del capitalismo en la concepción de Marx. Casi en seguida de las líneas citadas se añade:

> Cabe señalar, por último, que en el momento en que El capital desarrolla toda esta cuestión de la reproducción, que resulta ser la clave de sus temporalidades paradójicas, es también el momento en que nos es develado el plan de El capital como totalidad [...], es decir, el momento en que la Darstellung sincrónica de Marx queda desenmascarada y abandonada para que las inmensas temporalidades del capitalismo como sistema hagan su memorable aparición, proyectando los vertiginosos ritmos de la circulación que vendrán en el tomo II (Jameson, 2013, p. 133).

Con un estilo un tanto dramático y afectado que probablemente no sea el más oportuno para las cuestiones abordadas, se consigna aquí la multiplicidad implicante que comportan las totalidades reales (no simplificadas) propias de la realidad social. Dejando de lado lo que se menciona acerca de *El capital* como totalidad discursiva, conviene reparar en lo referido sobre el sistema que esta obra analiza, pues es precisamente esto lo que suele ser excluido en los tratados y las investigaciones de la economía "científica".

El capitalismo no se cifra en una sola y universal temporalidad, en la que habría que situar todas sus fases, relaciones e instancias organizativas por vía de la sucesión y la simultaneidad; consta de diversas temporalidades que se engarzan entre sí de modo asimétrico y ciertamente paradójico, debido a lo cual se suscita la impresión de que ciertas secuencias y concatenaciones son obliteradas o desplazadas por otras. El reto que debe asumir el análisis es el de mostrar la distribución y la articulación cambiante de las diversas temporalidades que se despliegan en el sistema sin desembocar en esquematismos simplificantes y sin hacer abstracción de las coyunturas en que las acciones y relaciones que se desenvuelven en esas temporalidades entran en conflicto y suscitan situaciones entrópicas o contradictorias. Para ello es indispensable que el análisis no se someta a imperativos formales y adopte un enfoque crítico que le permita admitir de entrada que el sistema, a despecho de lo que muestran las fórmulas y los marcos teóricos de sus defensores, comporta contradicciones estructurales y tendencias degenerativas.

Habrá que convenir en que la economía actual –la que acompaña diligentemente al nuevo capitalismo y finca su carácter científico en la reducción de las actividades y relaciones sociales a acciones y relaciones económicas puras– también discurre en el plano de la totalidad, a pesar de que se abstenga de utilizar el concepto y de que en todo momento esté preparada para probar que sus formulaciones y los problemas que aborda se originan y traducen en datos empíricos comprobables y ecuaciones rigurosas, lo que a su parecer garantiza que sus objetos de estudio son reales y concretos. De hecho, no podría ser de otra manera; es decir, no podría limitarse al diseño y aplicación de modelos y enfoques locales o contextuales cuando su cometido principal es el de dar cuenta de la configuración de un sistema que ha alcanzado proporciones mundiales. Sin embargo, como tampoco podría ser de otra manera, la totalidad que en ella se hace valer es una totalidad plana y unilateral, simple y simplificante, al interior de la cual los procesos reales quedan reducidos a una sola dimensión, precisamente a la dimensión en la que se traducen sin residuo en datos y ecuaciones. Al proceder de este modo pretende –o dice que pretende– hallarse en condiciones de generar soluciones prácticas a los problemas existentes. El servicio que presta a la causa neoliberal es obvio: el empleo metódico de esta totalidad permite soslayar y desentenderse de la totalidad compleja que determina la naturaleza y los conflictos multicausales de la sociedad contemporánea.

> Los economistas burgueses suelen aplicarse a ofrecer soluciones prácticas a las crisis dentro del sistema, dentro del mercado (los problemas ocasionados por la inflación o la estanflación, los problemas del crecimiento o de las ralentizaciones);

desean corregir el sistema de una u otra forma, pero no teorizarlo en tanto totalidad, tal como ambicionaba Marx (Jameson, 2013, p. 14).

Mientras persista el contraste recalcitrante entre los modelos y directrices simplificantes de la economía oficial y los efectos catastróficos e irracionales de los procesos constitutivos de la economía mundializada; mientras en las entrañas del capitalismo continúe creciendo la contradicción entre la abundancia exorbitante y la miseria extrema y endémica, la obra de Marx dispondrá de una vigencia esencial, más allá de los aspectos específicos que resulten a la sazón inaplicables. Para apreciar su valor y su rendimiento crítico en el presente será preciso ponerla a resguardo de los marxismos tradicionales, y quizá también de los recientes, por lo menos de algunos, como lo sugiere S. Žižek (2010, p. 198 y ss.), cuyo texto tiene el mérito de interpelarlos y distanciarse de ellos sin miramientos de ningún tipo.

## Bibliografía

Attali, J. (2007). *Karl Marx o el espíritu del mundo.* Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Beck, U. (2000). *Un nuevo mundo feliz. La precariedad del trabajo en la era de la globalización*. España: Paidós.

Jameson, F. (2013). *Representar El capital. Una lectura del tomo I*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Martin, H. P. y Schumann, H. (2000). *La trampa de la globalización. El ataque contra la democracia y el bienestar*. México: Taurus.

Marx, K. (2014). *El capital* (Tomo I). México: Fondo de Cultura Económica.

Popper, K. (1992). *La sociedad abierta y sus enemigos*. España: Planeta.

Robinson, A. (2014). *Un reportero de la montaña. Cómo la élite económica de Davos hundió el mundo*. México: Ariel.

Werner, K. y Weiss, H. (2006). *El libro negro de las marcas. El lado oscuro de las empresas globales.* México: Debolsillo.

Žižek, S. (2010). *Viviendo en el final de los tiempos*. España: Akal.

# Devolver al materialismo histórico su rostro mesiánico: Karl Marx y Walter Benjamin

*José A. Zamora*[1]

Walter Benjamin no fue lo que se llama un "marxólogo". Hasta 1935 no había leído *El capital*, según se colige de su comunicación epistolar con Theodor W. Adorno, a quien le hace saber el 10 de junio de ese año que ha empezado a mirarse el primer tomo de esa obra de Marx.[2] Su interés se centra en ese momento en el capítulo sobre el fetichismo de la mercancía y su secreto (Benjamin, 1981, p. 499). La centralidad de dicho capítulo viene marcada por sus propios intereses en relación con la *Obra de los pasajes* y los estudios sobre Baudelaire, pero también se debe en buena medida a los debates provocados durante los años veinte y comienzos de los treinta del pasado siglo por un conjunto de teóricos que Karl Mannheim reúne bajo la etiqueta de "neomarxismo" (Horkheimer, Adorno, Pollock, Fromm, Löwenthal, Marcuse, etcétera, en la "teoría crítica" temprana, Korsch, Bloch y, sobre todo, Lukács).[3] Al

[1] Instituto de Filosofía Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid. Esta contribución se inserta en el Proyecto de I+D "Sufrimiento social y condición de víctima: dimensiones epistémicas, sociales, políticas y estéticas" (FFI2015-69733-P), financiado por el Programa Estatal de Fomento de la Investigación Científica y Técnica de Excelencia.

[2] R. Tiedemann hace notar que las primeras referencias a *El capital* se encuentran en las notas para los primeros planteamientos de la *Obra de los pasajes* a finales de los años 1920. Con todo, no resulta posible precisar que trabajo sobre los textos de Marx se esconden tras estas referencias (Benjamin, 1981, p. 24, nota 12). P. Goller (2013) hace un recorrido detallado por las lecturas de las diferentes obras de K. Marx, situándolas en su trayectoria intelectual y apuntando los testimonios de su recepción en notas y trabajos de W. Benjamin.

[3] A finales de la década de los veinte W. Benjamin (1929/1972a, p. 171) escribe una breve recensión del libro de G. Lukács *Historia y conciencia de clase*, centrado en torno a las cuestiones de la "alienación", el "fetichismo de la mercancía" o la "cosificación". También había tenido acceso al manuscrito de la biografía de Marx escrita por K. Korsch durante su estancia en Svendborg con B. Brecht, cuya traducción al inglés leerá con entusiasmo a mediados

mismo tiempo, esos debates respondían a los interrogantes provocados por la crisis económica, social y política de las sociedades modernas burguesas a comienzos de siglo, crisis que para estos autores posee un carácter múltiple. En primer lugar, se trata de la crisis económica de finales de los años veinte y los retos que plantea a ciertos teoremas del marxismo "ortodoxo". En segundo lugar, la crisis del movimiento obrero y el fracaso de la revolución mundial en 1917-1918. Y, en tercer lugar, la crisis del propio marxismo, incapaz de dar una respuesta adecuada a las dos crisis mencionadas, convertido en una ciencia de legitimación del sistema soviético. Esa triple crisis sufriría una agudización adicional con la llegada al poder de Hitler y el régimen nacional-socialista. Sin duda esta constelación centra también la preocupación intelectual y vital de W. Benjamin.

La amplia recepción de sus tesis "Sobre el concepto de historia"[4] ha situado en primer plano una contraposición que aparece condensada en la conocida sentencia sobre la forma divergente de ver las revoluciones, en Marx (1850/1960a) como "locomotoras de la historia" (p. 85) y en Benjamin (1974b) como "un tirar del freno de emergencia del tren en que viaja el género humano" (p. 1232). Progreso e interrupción emergen como dos categorías enfrentadas e irreconciliables de una concepción evolucionista y otra mesiánica de la historia. Lo que sorprende a la luz de esta contraposición es que Benjamin, en su crítica radical al marxismo tradicional, tanto en la versión revisionista socialdemócrata, como en la versión "ortodoxa", siguiera reclamando para sí hasta el final el calificativo de "materialista histórico". Su empeño en "devolver" al materialismo histórico su rostro mesiánico exige, pues, una exploración a fondo de la relación Marx-Benjamin, que no será tanto filológica cuanto temática. La convicción que guía esta exploración es que existen tres núcleos temáticos que permiten sacar a la luz la proximidad productiva de Benjamin a Marx y de que en torno a ellos es posible reconocer las líneas de trabajo más relevantes para una actualización de Marx hoy. Una está relacionada con el concepto de fetichismo de la mercancía y su significación a la hora de desentrañar todos los fenómenos de la vida moderna, no sólo los económicos. Otra tiene que ver con el concepto tiempo que subyace al análisis de la modernidad capitalista en ambos autores. Y, por último, la interpretación de proceso histórico y la lógica que lo preside. Se trata

---

de 1939 (Benjamin, 1995-2000, vol. VI, p. 304). W. Benjamin asume, entre otros aspectos, su crítica de la interpretación ortodoxa evolucionista del materialismo histórico en K. Kaustky o G Plechanow. También su teoría de valor-trabajo.

[4] Para un comentario de las tesis, véase entre otros Mate (2006).

de analizar aquellos elementos fundamentales de la aportación teórica de Marx que se encuentran presenten en Walter Benjamin y cómo éste los modifica y replantea de un modo que podríamos calificar de fidelidad creativa (Khatib, 2010).

## El fetichismo de la mercancía y su universalización

*Marx y las sutilezas metafísicas de la mercancía*

El desplazamiento del interés teórico y práctico de Marx desde la crítica de la religión y de las formas políticas hacia la crítica de la economía política le llevó sorprendentemente a desentrañar la naturaleza de la nueva formación social que llamamos capitalismo como una formación mistificadora. En contraposición a formaciones sociales anteriores, ahora es el modo de producción mismo el que adquiere un carácter "fantasmagórico" y "místico". Esto es lo que pretende expresar el término "fetichismo" con el que Marx caracteriza los mecanismos fundamentales de funcionamiento de la economía capitalista. Lo que a primera vista parece ser una relación de intercambio basada en la libertad y la elección racional de los individuos que cierran contratos en el mercado bajo garantías jurídicas, resulta ser en realidad una relación mistificada y fetichizada. Pero para comprender el carácter fetichista de la forma de la mercancía, el dinero o el capital, es necesario primero entender el concepto mismo de forma. Marx utiliza este concepto para referirse a una relación social que se autonomiza frente a los actores sociales por medio de la abstracción y adquiere así una cualidad objetual autónoma; es decir, sustraída a la intervención directa de la acción ordinaria, aunque ésta esté determinada por ella. A diferencia de las instituciones creadas de manera consciente, que también influyen y condicionan la acción de los individuos, el concepto de forma en Marx está referido a una praxis realizada de manera inconsciente. No sólo son relaciones humanas coaguladas y cosificadas, sino que al mismo tiempo esa cosificación oculta su génesis y la vuelve opaca para quienes la producen. Este es el punto decisivo. La objetividad social se autonomiza respecto de las acciones humanas que la producen y adquiere poder sobre ellas. El capital es relación social cosificada y autonomizada, y esto quiere decir que en la forma social desaparece el proceso de su constitución y se presenta reificada y con propiedades de sujeto. Y lo más importante: el proceso que ha dado origen a la forma y desaparece en ella; es un proceso en el que los seres humanos se ven envilecidos, humillados, abandonados y despreciados.

Si tenemos en cuenta todo lo anterior, el concepto de forma en Marx (1890/1962) exige en cierta medida una teoría del fetichismo, esta vendría a ser su consecuencia lógica.

> No hay aquí nada más que una determinada relación social entre los hombres mismos, que adquiere para ellos la forma fantasmagórica de una relación entre cosas. Para encontrar una analogía hemos de refugiarnos, por tanto, en la nebulosa región del mundo religioso. Ahí los productos de la cabeza humana parecen personajes dotados de vida propia, que se relacionan entre ellos y con los hombres. Lo mismo sucede en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. A eso yo lo llamo el fetichismo que adhiere a los productos del trabajo, desde el momento en que son producidos como mercancías, y que es, por tanto, inseparable de la producción de mercancías. Como ha demostrado ya el análisis que precede, ese carácter de fetiche del mundo de la mercancía brota del peculiar carácter social del trabajo que produce mercancías (p. 86s).

En el sistema capitalista, a las cosas que pueden satisfacer necesidades se les atribuye un valor diferente al de su uso, que pasa a ser su auténtico valor, lo que las cosas valen. El intercambio es el que establece la igualdad de los productos de diferentes trabajos, identifica el carácter social de esos trabajos. De manera general esto viene a significar que la intercambiabilidad depende de la forma que adquiere el trabajo dentro de unas relaciones sociales específicas y está mediada por esa forma, aunque no sea reconocida como tal. Precisamente este no reconocimiento se corresponde con el fetichismo de la mercancía. La consideración del valor de cambio, un valor suprasensible, como una propiedad de la cosa es lo que da pie a Marx (1890/1962) para hablar del fetiche "mercancía".

> Lo misterioso de la forma de mercancía consiste, pues, sencillamente en que les presenta a los hombres, como reflejados en un espejo, los caracteres sociales de su propio trabajo como caracteres objetivos de los productos mismos del trabajo, o como unas propiedades sociales inherentes a la naturaleza de esas cosas (gesellschaftliche Natureigenschaften) (p. 86).

Esa proyección es parte constitutiva de la praxis y la determina. Lo fantasmagórico-metafísico posee un poder físico y una violencia real. El valor actúa como una propiedad de la mercancía porque el hecho de que una cosa sea producida e intercambiada como mercancía es un hecho social objetivo respaldado por un modo de producción específico. Es una apariencia porque no es una propiedad material de la cosa, es real porque esa apariencia es la expresión de unas relaciones sociales reales y de una praxis determinada por ellas. La vinculación entre fetichismo y producción de mercancías pone de manifiesto que Marx no se está refiriendo con el concepto de "fetichismo" sólo a una falsa conciencia, sino a una

realidad invertida que produce ella misma conciencia invertida. Por esa razón el fetichismo puede ser penetrado y desentrañado por la teoría, pero solo puede ser aniquilado por la praxis. La formación de la niebla ideológica en el cerebro humano, a la que se refieren Marx y Engels en *La ideología alemana*, está adherida en cuanto fetichismo a la praxis misma. Hablar de fetichismo no es hablar simplemente de ideología en el sentido de una producción teórica o de mero producto de la conciencia humana.

El fetichismo es la mediación que une el modo de producción e intercambio capitalista con las representaciones y creencias de los individuos que refuerzan su reproducción. En ese sentido, este concepto de fetichismo ha dado un paso más allá de lo que caracteriza al fetichismo religioso como forma primitiva de creencia en el poder sobrenatural de ciertos objetos. Se trata de una ilusión social dada por la continua transposición de riqueza material socialmente producida a riqueza abstracta acumulable privadamente, en la que se realiza la dominación social, puesto que a través de las estructuras de apropiación y propiedad, en la coacción a la acumulación se perpetua el dominio de unos individuos sobre otros. La crítica del fetichismo no busca, pues, negar abstractamente la mediación, ni siquiera la inversión que la convierte en un fin, sino desvelar críticamente su carácter de representación objetiva y de ilusión necesaria dentro de un modo de producción específico, y contribuir a su superación.

*Fantasmagoría y empatización con la mercancía en Walter Benjamin*

Benjamin se inspira en estos análisis del capítulo de la mercancía de *El capital*, pero quiere llevar la reflexión de Marx más lejos. Las notas sobre teoría del conocimiento que encontramos en los materiales acumulados para la *Obra de los pasajes* nos informan sobre lo que Benjamin (1981, p. 573s) pretende realizar en esta fase de su pensamiento: reformular la comprensión marxista de la historia y de la relación “base-superestructura” en conexión con el método del montaje: “Marx presenta el nexo causal entre economía y cultura”, anota Benjamin. Aquí lo que importa es el nexo expresivo. Lo que hay que representar no es el origen económico de la cultura, sino la expresión de la economía en su cultura. Con otras palabras, se trata del intento de captar un proceso económico como protofenómeno ilustrativo del que surgen todas las manifestaciones vitales de los pasajes (y en ellas del siglo XIX).

En el París del siglo XIX, en cuanto capital de la moda y del consumo, en cuanto lugar de las exposiciones universales y centro de la modernidad, se condensaba de modo incomparable el mundo de la circulación de mercancías. La ciudad misma, con sus pasajes y sus grandes almacenes, aparece a los ojos de Benjamin (1981,

p. 675s) como materialización de las fantasmagorías emanadas del fetichismo de la mercancía. El análisis micrológico de los tipos humanos que pueblan los pasajes comerciales y los paisajes urbanos –el dandi, el trapero, la prostituta, etcétera– permite contemplarlas como alegorías modernas. En los tipos que pueblan los versos de Baudelaire y centran la atención de Benjamin se condensa la experiencia de lo fugitivo y transitorio, de la total intercambiabilidad, de la novedad y la moda, de la vertiginosidad de lo urbano, de todo aquello que se considera expresión de lo nuevo, que bajo el primado de la producción de mercancías sin embargo permanece siempre lo mismo: la eternidad infernal, para la que Kafka mostrara un sensorio tan privilegiado.

Para Benjamin (1981), el carácter de la mercancía conforma todas las manifestaciones culturales, ya sean éstas de tipo literario, arquitectónico o estén referidas a la cotidianidad. Dichas manifestaciones poseen, según él, calidad onírica; por ejemplo, los pasajes "son edificios o galerías que no tienen lado exterior –como el sueño" (p. 513). Con esto viene a decir que el mundo cultural de los objetos es la expresión del trabajo onírico e idealizador de la colectividad, que hay que descifrar como si se tratara de un enigma (recordemos que Marx se refiere a la mercancía con el término "jeroglífico"). Benjamin (1930/1972b) parte, igual que el psicoanálisis, de la existencia de una "represión ocultadora" como contexto generador de la fantasmagoría: represión de la angustia, de la producción de mercancías como núcleo determinante de la sociedad, represión de la revolución no realizada, del dominio del valor de cambio de las mercancías, del antagonismo de las clases, etcétera.

La represión en cuanto tal es inconsciente. Y las fantasmagorías representan la autoimagen de esa sociedad, una imagen de sí misma que es resultado de reprimir precisamente el dato fundamental de que ella es esencialmente una sociedad productora de mercancías:

> La característica que le es propia a la mercancía por su carácter fetichista, es inherente a la sociedad productora de mercancías misma, no ciertamente tal como ella es en sí, pero sí tal como se representa a sí misma en cada momento y como cree entenderse a sí misma cuando hace abstracción del hecho de ser una sociedad productora de mercancías. La imagen que produce de sí misma de esta manera y que gusta rotular con el título de su cultura se corresponde con el concepto de fantasmagoría (Benjamin, 1981, p. 822).[5]

[5] Esta explicación se inspira en el texto de Adorno sobre R. Wagner, cuyo manuscrito había recibido Benjamin (1981) y del que éste selecciona el siguiente pasaje: "En el objeto de consumo debe hacerse olvidar la huella de su producción. Debe tener una apariencia como si no

Este carácter fantasmagórico de toda la cultura en el capitalismo constatado por Benjamin hace de ésta una transfiguración engañosa de la realidad, imagen desiderativa e ideal. El esplendor, la superficie de esa realidad, adquiere poder estupefaciente. Esto significa que no sólo el arte se ha vuelto mercancía, sino que la mercancía a su vez se ha transformado en arte, ha adquirido carácter fantástico y onírico.

Pero no sólo contemplamos las mercancías y sucumbimos a su apariencia fantasmagórica reflejada en nuestra conciencia. Como muestra la figura del dandi, él mismo se convierte en mercancía que se ofrece a los otros paseantes. De modo que las fantasmagorías del dandi son las de la mercancía que él mismo es y no puramente los efectos narcotizantes de las que él contempla. "Empatización con lo anorgánico" llama Benjamin (1981, p. 558) al carácter estupefaciente de la relación del dandi con la masa. La empatización del dandi con el alma de la mercancía, tal como se refleja en los versos y también en la persona de Baudelaire, muestra la expresión fantasmagórica de la misma realidad cuyo lado amargo ha de sufrir el proletariado en propia carne: que el hombre, en cuanto fuerza de trabajo, se ha convertido en mercancía.

La empatización supone una reducción casi total de la distancia frente al objeto del conocimiento o del deseo (John, 1992). En el caso de la empatización con la mercancía nos encontramos con un acto de carácter eminentemente estético: la contemplación sensitiva de la misma. Hoy vemos con más claridad que lo decisivo del contacto con las mercancías en el capitalismo consumista no es tanto el acto de apropiación, cuanto dejarse embriagar por los bienes que no se adquirirán. Quizá por esta razón, Benjamin se fija en el dandi, figura literaria en Baudelaire y personaje social que vive ociosamente de las rentas. Precisamente él, que no se ve forzado al intercambio de mercancías por la necesidad, nos permite descubrir otras razones para la empatización con ellas, que posiblemente sean más reveladoras de las transformaciones que lleva a cabo el capitalismo.

Las propiedades inmateriales de la mercancía, su caparazón "místico", en definitiva, el carácter fetichista de la misma, llega a configurar hasta su constitución material. La posibilidad de empatizar con el valor de cambio presupone que la transformación de una cosa en mercancía trae consigo una emancipación del uso respecto de los requisitos materiales que la cosa posee. Según este concepto de mercancía, la apariencia, la niebla engañosa que parecía envolver a la cosa y en la que cierta crítica de las ideologías sospechaba que se escondían las cosas

---

hubiera sido hecho en absoluto, no vaya a ser que delate que el que lo intercambia no es el que lo ha hecho, sino que se apropia el trabajo contenido en él" (p. 822).

mismas, ha evolucionado hasta convertirse en esencia. Ya no existe la superficie de las cosas, sólo existe una capa de nubes que en cada momento se dispersan en nuevas figuras. Benjamin se da cuenta de que la modernidad ha supuesto una transformación de la sustancia de las cosas y de la relación directa con ellas: la capacidad de disfrute de la materialidad de las cosas independientemente de su valor de cambio se ha perdido.

Las fantasmagorías, las imágenes publicitarias, las figuraciones y ficciones que genera la circulación de mercancías, no son menos efímeras ni menos fugaces que las mercancías en la mano o las modas en los hábitos de la gente, ni tampoco son en principio distintas de ella. Ambas coinciden en la extensión temporal y en la estructura de su existencia. Desde esta consideración es posible comprender la intención de Benjamin al investigar las nuevas condiciones de la experiencia o su destrucción. Lo que en este sentido se corresponde con las fantasmagorías y con la empatización con la mercancía no es la experiencia en un sentido enfático, sino la sensación. El colapso de la experiencia es compensado con la multiplicación de las sensaciones. Si la experiencia es "producto del trabajo", la sensación es "la fantasmagoría del paseante ocioso" (Benjamin, 1981, p. 962): el sujeto prototípico de la sociedad de las mercancías. En la empatización la mercancía se convierte en objeto de una vivencia o sensación, que hace del sujeto mismo un objeto conmocionado emocionalmente.

La sensación, en la que se dan cita la novedad y su pérdida instantánea de valor, consiste precisamente en la coincidencia de lo nuevo y su inmediato envejecimiento. Busca elevarse por encima del curso uniforme del tiempo, pero sólo lo consigue convirtiéndose en un *shock* de escasa duración: empatización con lo fugaz e instantáneo. Para Benjamin la vivencia fugaz y desconectada sustituye a la experiencia basada en la continuidad. La moda, la información, las sensaciones no poseen relevancia más que un breve instante, están destinadas a ser olvidadas o a perder su más importante cualidad: la novedad. La sensación carece por tanto de vínculos con el pasado. Su significación nace de ser algo inesperado. Pero es el curso uniforme del tiempo el que explica la necesidad de sensaciones, la fetichización del instante:

> La absoluta igualdad cualitativa del tiempo en el que transcurre el trabajo generador de valor de cambio es el trasfondo gris del que se diferencian los colores chillones de la sensación (Benjamin, 1981, p. 488).

La empatización con la mercancía hace desaparecer y sustrae a la experiencia el "tiempo del capital".

## El tiempo del capital y su carácter mítico

*El tiempo del capital en Marx*

El tiempo juega un papel crucial en la teoría del valor de Marx. El capital es una relación social de producción históricamente específica. Lo que define esa relación es el movimiento de autovaloración del valor abstracto, valor que a su vez no consiste en otra cosa más que en trabajo abstracto coagulado. La actividad humana concreta y los valores de uso pasan a ser menos portadores de la objetualidad de valor (*Wertgegenständlichkeit*).[6] Mientras que el trabajo concreto se realiza en el tiempo, que podríamos decir sigue un discurrir cronológico, el trabajo abstracto no puede ser medido por ese tiempo que llamamos concreto, sino por un tiempo relativo que dependen del nivel de productividad; es decir, lo que Marx llama el "el tiempo socialmente necesario" y que resulta de poner en relación todos los trabajos de la sociedad. El tiempo coagulado en el valor está desprovisto, como el valor mismo, de toda cualidad específica, no es un tiempo medido en horas, días y semanas. Naturalmente existe una interdependencia que es preciso analizar, pero en todo caso no conviene pensar el tiempo del capital en términos de un discurrir cronológico, puesto que esta manera de ver el tiempo es la razón de que el marxismo vulgar terminara integrando la sociedad sin clases en un devenir uniforme con el tiempo del capital. La intuición de Benjamin es que dicha integración contamina al materialismo histórico con la ideología de los vencedores. Dicha ideología está imbricada de lógica real del tiempo del capital.

La clave está en la conversión del tiempo en factor de medida del valor; es decir, en la conversión de los resultados de una actividad individual en norma temporal abstracta de esa actividad a través de la mediación del sistema productivo capitalista. Esta conexión entre tiempo y valor abstracto es omnipresente en la vida económica capitalista. Sólo un tiempo abstracto, estandarizado y descompuesto en fracciones iguales puede ser empleado como medida en los procesos de intercambio, como parámetro neutral en el cálculo de la eficiencia y los beneficios. El que podamos dominar el tiempo de otros seres humanos y equiparar el tiempo con el dinero sólo es posible porque se ha eliminado del tiempo su contexto y contenido,

[6] El concepto casi intraducible de *Wertgegeständlichkeit* es ciertamente un oxímoron. Nada en la materialidad de la mercancía apunta a un valor abstracto. Este tiene que ver con la relación social en la que se produce y se intercambia. Su objetividad no es de carácter material, sino social. Sin embargo, esa relación nunca aparece "como tal", sino sólo en los objetos (Marx, 1890/1962, p. 62). Por eso habla Marx de algo "sensible-suprasensible" (p. 85).

estableciéndolo como fenómeno universal, abstracto, vacío y neutral, pero el que impone esta relación de subsunción del tiempo concreto bajo el tiempo abstracto es el modo social del capital. El tiempo del capital impone una forma de temporalidad específica, sin que él mismo sea a su vez describible en términos de esa temporalidad. La relación entre tiempo abstracto del valor y el tiempo concreto del trabajo como actividad concreta viene impuesta por un modo de organización social que se expresa en el movimiento autonomizado de autovalorización del capital. Dicho movimiento es el que impone nuevos estándares de productividad, impone una aceleración del tiempo cronológico, pero está sustraído a ella.

El trabajo concreto sucede en el tiempo cronométrico y el tiempo del capital consiste en generar en su movimiento una dinámica infinita que impone al mismo tiempo una aceleración constante (histórica) –mayor productividad y más rapidez en la circulación– para reproducir una estructura circular repetitiva, la estructura circular de la valorización del valor. El crecimiento de la productividad es un atributo del valor de uso del trabajo, pero la magnitud del valor es una función del tiempo abstracto de trabajo (“el tiempo de trabajo socialmente necesario”), que media entre aumento de la productividad y obtención del beneficio. La cantidad de valor de cambio por unidad abstracta de tiempo depende de dicho aumento y se iguala a la baja con la generalización del nivel de productividad, una generalización que, por otra parte, resulta inevitable en un marco de competitividad.

Lo característico de esta dinámica es, pues, el efecto de nivelación que empuja a su vez a una elevación constante del nivel de productividad. La innovación tecnológica y la introducción de nuevos métodos para aumentar la productividad produce un aumento del valor de cambio en el corto plazo que desaparece con la generalización del nivel de productividad, de lo que se deriva una dinámica objetiva e independiente de la voluntad de los sujetos que intervienen en su mantenimiento, una especie de espiral de aceleración potencialmente infinita. El marco temporal mismo –el tiempo del capital– en el que se producen los cambios de productividad se mantiene estático, mientras que el movimiento de evolución y transformación permanente de las formas de trabajo y de vida, de las relaciones sociales, de las estructuras políticas y jurídicas, de la producción y transmisión del conocimiento, de los medios de comunicación y transporte, de las formas de subjetividad e interacción y de los valores sociales, acompaña la continua y necesaria reconstrucción de dicho marco. Como señala Postone (2006):

> En el análisis de Marx la estructura básica de las formas sociales del capitalismo es tal que la acumulación de tiempo histórico no socava, en y por sí misma, la necesidad representada por el valor, esto es, la necesidad del presente. Más bien,

> transforma la condición concreta de posibilidad de ese presente, reconstituyendo por ello de nuevo su necesidad. La necesidad presente no es "automáticamente" negada sino paradójicamente reforzada. Es impulsada hacia delante en el tiempo como un presente perenne, como aparente necesidad eterna (p. 389).

Tanto la transformación permanente del mundo como la reconstrucción de su marco abstracto dominado por la ley del valor se condicionan y se refuerzan mutuamente: el necesario proceso de transformación permanente y, al mismo tiempo, la reconstrucción del rígido marco del dominio del valor abstracto. El tiempo del capital está caracterizado por la paradoja de una circularidad dirigida hacia el futuro. Pero ese futuro no es más el de futuros círculos de acumulación. Debord (1967, tesis 148s) lo define como un movimiento seudocíclico que carece de apertura histórica. La pérdida de cualidades del tiempo cronológico reducido a intervalos de tiempo intercambiables permite su acumulación infinita en el valor que se tasa a sí mismo en una especie de infinitud vacía y repetitiva. El tiempo del capital no conoce una ruptura temporal, constituye un ciclo autorreferencial (Khatib, 2012-2013).

El objetivo infinito de la multiplicación del dinero contrasta con la finitud de los medios que definen el horizonte de escasez que determina la actividad económica. Por esa razón, la contradicción entre el objetivo infinito de la multiplicación del dinero y la finitud de los medios para alcanzar ese objetivo se despliega de manera temporal, como proceso de una permanente revolución de los medios. Esto supone un sometimiento creciente de la acción humana en cada vez más ámbitos a ese objetivo infinito. La infinitud de la lógica de la acumulación del capital, de la multiplicación del dinero, no se detiene ante límite natural o humano alguno. Sólo reconoce como meta el incremento de un *quantum* abstracto. Y para esta abstracción todas las singularidades no son más que obstáculos a superar.

Como percibió Karl Marx, el capital no reconoce ningún límite, ningún equilibrio o descanso.[7] Cada vez está más a la vista, que si no cambia la racionalidad económica del crecimiento por el crecimiento ese final sólo puede alcanzarse por medio de una catástrofe humana o ecológica. Y cuando los sujetos son reducidos a medios de la reproducción del capital, no sólo queda arruinada su autonomía, su vida entera pende de dicha reproducción, que es al mismo tiempo la de las relaciones de dominación que la constituyen.

---

[7] "Para el valor […] multiplicar coincide con conservar y sólo se conserva sobrepasando continuamente su límite cuantitativo, [...]. En cuanto valor [...] es un impulso continuo a ir más allá de su límite cuantitativo; proceso infinito" (Marx, 1857-1858/1983, p. 196).

*El* perpetuum mobile *del capital y la eterna reproducción de la deuda/culpa*

Entre los muchos fragmentos bejaminianos que no llegaron a alcanzar forma acabada y sólo han sido editados póstumamente destaca uno que lleva por título "Capitalismo como religión" (1921).[8] Como ha señalado Michael Löwy (2006) esta expresión procede probablemente de la lectura del Thomas Münzer de Ernst Bloch y el contenido se inspira en la lectura de Max Weber y Ernst Troeltsch. Inmediatamente pensamos en la conocida tesis del primero, según la cual las actitudes y el comportamiento que adquieren forma en la idea de profesión y en el estilo de vida ascéticos del calvinismo puritano influyeron poderosamente en el desarrollo del capitalismo en Europa; es decir, que el capitalismo está condicionado en su génesis por la ética protestante. Pero ya se encarga Benjamin de advertirnos desde el comienzo que él pretende ir más allá de esa tesis para mostrar no sólo un condicionamiento religioso, sino la estructura religiosa del capitalismo; es decir, para mostrar que se trata de "un fenómeno esencialmente religioso" (Benjamin, 1985, p. 100). La igualdad funcional que sustenta esta afirmación es que ambos, religión y capitalismo, dan respuesta "a las mismas preocupaciones, suplicios e intranquilidades".

Benjamin es consciente de que estableciendo esta igualdad funcional está quebrando una evidencia culturalmente consolidada en la percepción social de la religión como una esfera separada, como algo específico relacionado con una realidad trascendente. Para justificarlo se remonta al paganismo; es decir, a una etapa en la que la diferenciación de esferas propia de la modernidad todavía no ha tenido lugar, en la que por lo tanto la religión forma parte del desempeño real de vida social y material. En un temprano ensayo "Sobre el programa de una filosofía futura", Benjamin (1918/1977a) había definido la religión como "la totalidad concreta de la experiencia" (p. 170). Es quizás en este sentido en el que se puede hablar del capitalismo como religión; es decir, como lo que abarca y determina toda posible experiencia. En cuanto realidad que todo lo engloba y determina posee un carácter religioso, tenga o no dogmas, rituales o iglesias.

Pero, ¿qué tipo de religión es el capitalismo? En primer lugar, nos dice Benjamin, se trata de una religión puramente cultural, sin dogmática ni teología. Está orientada a una práctica ritual. Un rasgo que la identifica como religión pagana. En segundo lugar, su culto es continuo, no conoce pausa ni tregua. Todos los días son festivos, el ciclo de producción y consumo no tiene interrupción ni conoce descanso. En tercer

---

[8] La importancia de este fragmento viene avalada por el interés que ha despertado entre los estudiosos del pensamiento de W. Benjamin. Sin pretensión de exhaustividad, véanse Thiessen (1994), Bolz (1993, 1994), Steiner (1998), Hamacher (2002), Baecker (2003) y Schöttker (2005).

lugar, se trata de un culto que produce culpa/deuda. No está destinado a expiarla, sino a reproducirla. Estamos pues ante el primer caso de una religión que no produce expiación. Al contrario de las religiones tradicionales, el capitalismo universaliza el endeudamiento, culpabiliza a todos. Es más, su lógica endeudadora y culpabilizadora no conoce límite. Atrapa incluso al mismo Dios en un proceso de endeudamiento, que convierte todo cuanto somete a su lógica en desecho y escombro. Y, en cuarto lugar, desaparece la referencia trascendente. El superhombre es el cumplimiento de la religión capitalista en que queda entronizada la inmanencia total.

Estos rasgos ciertamente van más allá de las tesis weberianas. A los ojos de Benjamin (1985) el capitalismo actúa como un parásito que absorbe la sustancia de las religiones que le han precedido, especialmente el cristianismo, para abandonarlas como cáscaras vacías. Se apropia de sus elementos míticos para "constituir su propio mito" (p. 102).

Este fragmento es en muchos sentidos sugerente, por más que sus afirmaciones constituyan tan sólo un esbozo sobre el que se pueden formular muchas conjeturas. Por un lado, Benjamin afirma que el capitalismo rompe con el dualismo entre la inmanencia de la reproducción material de la vida y la esfera trascendente de una divinidad solícita con sus criaturas. Por primera vez las preocupaciones de la vida pueden ser afrontadas desde la pura inmanencia. Pero, por otro lado, esa inmanencia clausurada sobre sí adquiere un carácter mítico, el del culto sin pausa de la reproducción e incremento del capital, el nuevo dios, que exige un sacrificio continuo y en última instancia la destrucción del mundo. En el furor productivo y consumidor del capitalismo se manifiesta un instinto de supervivencia desbocado que abandonado a sí mismo pone en peligro la propia supervivencia.

En cierto sentido reconocemos aquí un eje central de la crítica de Marx al capitalismo. La forma de reproducción del capital es verdaderamente un mundo invertido en el sentido de que, a través de las acciones que aseguran su reproducción y en ellas, se independiza respecto de los individuos que las ejercen; desarrolla una dinámica propia conforme a leyes que funcionan, por así decirlo, a sus espaldas. El sistema se constituye y mantiene gracias a las acciones de los individuos, es su resultado, su "naturalidad" es "seudonaturalidad" (*Naturwüchsigkeit*), pero como tal aparece enfrentado a ellos siguiendo una dinámica que les arroya y les convierte en meros ejecutores y apéndices de la objetividad que han producido. La ideología neoliberal simplemente eleva a norma esta cosificación independizada exigiendo un sometimiento a las "leyes" del mercado, ya de por sí coactivamente impuesto por la propia dinámica económica. Lo que Benjamin señala es el carácter mítico de esta lógica económica. El capital actúa como los ídolos religiosos. Se trata de artefactos hechos por manos humanas que adquieren poder sobre sus hacedores.

Este carácter mítico del capitalismo se condensa en el concepto de culpa/deuda (*Schuld*), cuya doble significación económica y religiosa se pierde en otros idiomas. En el régimen temporal del capitalismo no hay ningún instante que no sea intercambiable con otro, que no retorne en cada otro instante o sea el retorno de cualquier otro. Cada instante está en deuda con otro y en deuda al siguiente. Se trata de un tiempo sincronizado que no permite ganar la distancia y la libertad que harían posible un comportamiento moral. La festividad sin pausa del culto capitalista produce un tiempo sin vida, en el que el movimiento de producción y autoproducción no conoce descanso. Es el tiempo suspendido de la expectativa de más producción. Festividad y trabajo coinciden. El domingo de este culto es el perenne día laborable del plusvalor y el plustrabajo. Un tiempo sin final que convierte la historia en una eternidad muerta.

Este ceremonial sin respiro del invertir y obtener más ganancias no puede ser detenido. No hay otra manera de saldar las deudas que por medio de nuevas inversiones y obteniendo ganancias que exigen un nuevo endeudamiento. La promesa de dar respuesta a las preocupaciones y angustias de las criaturas se revela pues engañosa, porque el culto capitalista aumenta la preocupación y la inseguridad existencial, convierte a todos en deudores/culpables. Pero si el capitalismo, considerado como el proyecto histórico más importante de endeudamiento (inversión) de cara a obtener mayores réditos (beneficios) para obtener expiación, debe ser visto como una operación que lleva irremediablemente a reproducir y aumentar la culpa/deuda, ciertamente es un proyecto que ha fracasado en su promesa de bienestar, de liberación de la existencia de intranquilidades y angustias. La promesa de expiación no puede cumplirse en un sistema que produce y reproduce constantemente la deuda.

La instancia más elevada de esta religión, el capital/dios, que debería expiar la culpa, está pues sometido a ella: él mismo es deuda acumulada. Como Marx describe en su análisis de la acumulación primitiva del capital, el capital se constituye a partir de un crédito y una plusvalía sin garantías, que nunca encuentra en la producción y circulación de mercancías una correspondencia real. El capital absoluto no es más que crédito, un sistema gigantesco que hipoteca la existencia no sólo de la generación presente, sino de generaciones futuras. De las crisis sólo hay "salida" con un nuevo salto de endeudamiento. El dios/capital no es más que deuda/culpa. En cuanto sujeto automático de la revalorización es pura deuda de sí mismo. Y como Benjamin advierte en relación con otro fenómeno mítico, el derecho, bajo la relación de culpa y venganza no puede haber experiencia del tiempo, que no es una figura del derecho, sino de la justicia y el perdón; es decir, que tiene que ver con la posibilidad de algo verdaderamente nuevo que escape a la coacción de la repetición.

El capitalismo no conoce pues ni expiación ni novedad radical. Nada escapa a la coacción de la repetición ampliada.

## Progreso y catástrofe: devolver al materialismo histórico su rostro mesiánico

*Karl Marx: la astucia de la razón económica y la lucha contra el pasado*

Se ha advertido repetidamente que Marx, en su intento de poner "sobre los pies a Hegel", presupone y asume su misma lógica histórica. Esto se refleja sobre todo en su concepción de la historia universal como autoproducción del hombre por medio del trabajo que conduce de manera necesaria a través de la alienación a la emancipación y a la recuperación de sí (Marx, 1844/1968, p. 546). La emancipación revolucionaria que ha de realizar el proletariado no es pensada sólo como una necesidad práctica –es decir, como una emancipación cuyas condiciones de posibilidad históricas y cuya captación teórica han sido originadas y maduradas por la historia–, sino como una necesidad teórica:

> La historia traerá [la acción comunista] y ese movimiento, que conocemos ya en pensamientos como un movimiento de autosuperación, tendrá que soportar en la realidad un proceso muy áspero y dilatado. Pero hemos de considerar que se trata de un verdadero progreso el que hayamos adquirido desde el comienzo una conciencia tanto de la limitación como de la meta del movimiento histórico, así como una conciencia que lo supera (Marx, 1844/1968, p. 553).[9]

El fundamento de esta visión de la historia de Karl Marx aparece con toda claridad en su *Crítica de la dialéctica hegeliana* en los *Manuscritos* de París.[10] La grandeza de la fenomenología de Hegel se encuentra para Marx (1844/1968) en que él ha:

---

[9] Este planteamiento se traduce en el marxismo vulgar en una construcción de la historia, que se malinterpreta a sí misma como ciencia, en la que el proletariado aparece como el ejecutor de una necesidad histórica conocida de antemano. En la *Ideología alemana* Marx admite "que tanto para la producción masiva de esa conciencia comunista como para la ejecución de la cosa misma es necesaria una transformación masiva de los hombres, que sólo puede realizarse en un movimiento práctico, en una *revolución*" (Marx y Engels, 1932/1978, p. 70). La necesidad histórica necesita de un proceso de formación de la conciencia revolucionaria para tener cumplimiento. Pero a pesar de esto, en la confianza de Marx en el éxito forzoso de la revolución anida un resto de objetivismo histórico especulativo.

[10] Véase el análisis de las categorías marxistas de "trabajo", "exteriorización", "cosifica-

> concebido la autoproducción del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como exteriorización y superación de esa exteriorización; proceso en el que él ha captado la esencia del *trabajo* y ha concebido al hombre objetivado, porque es el hombre real, como resultado de su *propio trabajo* (p. 574).

Sin embargo, mientras que Hegel interpreta la esencia humana como autoconciencia y la objetualidad como autoconciencia extrañada, de modo que la superación del extrañamiento a través del movimiento del Espíritu termina equivaliendo a la cancelación de la objetivación, Marx (1844/1968) parte del hombre "real, corporal, que se encuentra en el firme globo terráqueo, inhalando y espirando todas las fuerzas naturales" (p. 577); es decir, parte del ser natural objetivado. Por eso la recuperación de sí sólo puede realizarse por medio de la apropiación de su esencia objetivada a través de la superación de su alienación real. El idealismo de Hegel, que subsume la realidad en la autoconciencia, es responsable de la ceguera ante las contradicciones reales no superadas, pero una vez quebrada la identidad entre realidad y razón, la realidad existente muestra su irracionalidad: la división de la sociedad en opresores y oprimidos, explotadores y explotados, división que no puede ser superada ni reconciliada en el ámbito de la conciencia o el pensamiento.

Lo que Marx critica de la superación hegeliana (*Aufhebung*) es que ésta no es en realidad la negación de la esencia perdida en la exteriorización; es decir, la negación de la esencia ilusoria para recuperar la esencia verdadera, sino la confirmación de esa esencia ilusoria, dado que se trata de la negación de la esencia objetivada por medio de su transformación superadora en subjetividad. Sin embargo, Marx (1844/1968) cree poder apropiarse los "elementos positivos de la dialéctica hegeliana" bajo una nueva perspectiva sustituyendo la concepción formal y abstracta del movimiento de extrañamiento y recuperación por una concepción concreta y real del movimiento de la historia como "auténtica historia natural del hombre" (p. 579). En realidad, lo que hace Marx es equipar la historia natural del hombre con la lógica irresistible del Espíritu absoluto, que es la que le permite pensar una necesidad teórica de la emancipación como superación práctico-política de la alienación real en el sistema capitalista.[11] En los *Manuscritos económico-filosóficos de*

---

ción" y "alienación" en relación con la filosofía de Hegel realizado por E. M. Lange (1980, p. 9ss).

[11] "No se trata de lo que este o aquel proletario o incluso todo el proletariado se *imagina* entretanto como meta. Se trata de *aquello* que *es* y de aquello que según ese *ser* será obligado a realizar históricamente. Su meta y su acción histórica son visibles y trazadas de modo

*1844* la carga de la prueba tanto de la superación práctica del sistema capitalista como de su expresión ideológica es atribuida a esa lógica sustentada por una filosofía especulativa de la historia, por mucho que ambas estén mediadas en Marx por la constitución de un sujeto revolucionario. Ciertamente esto se modificará con *La ideología alemana* y con la *Introducción a la crítica de la economía política*. Sin embargo, nunca desaparece una construcción teórica de la historia, de la dialéctica de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, como representación "científica" de un proceso que discurre con una necesidad casi natural, por más que esa necesidad sea la de la lógica del capital; es decir, una lógica llamada a autocancelarse.[12] El progreso técnico y su lógica inmanente serían la fuerza impulsora que quita de en medio las estructuras sociales que se comportan de manera disfuncional respecto de ese progreso y elimina sus legitimaciones ideológicas.

Aquello que garantiza la consecución de la meta emancipadora, el reino de la libertad, sería la misma lógica del sistema de producción capitalista.[13] En el prólogo de *Para una crítica de la economía política* está recogido este planteamiento de manera inequívoca (Marx, 1850/1960a, p. 8s). La "ley económica del movimiento" (Marx, 1890/1962, p. 15), el proceso de acumulación, el girar sobre sí mismo del movimiento de valorización, que bajo el análisis de Marx revela su dinámica infinita y, al mismo tiempo, su carácter circular, está entretejido con una filosofía de la historia que lo carga de sentido teleológico de avance y de significado normativo propio de la idea de progreso. Esta idea transfigura paradójicamente un movimiento que se produce a espaldas de los actores y bajo el signo de la dominación en evolución hacia la emancipación.

Si nos preguntamos por el papel que Marx (1844/1968) atribuye al pasado y las víctimas en esta forma de interpretar la historia, nos encontramos que su significado se agota en haber posibilitado el presente, pues "toda la historia es una historia de preparación y evolución" (p. 544), cuyos avatares positivos y negativos se legitiman por el resultado, la emancipación lograda en la sociedad comunista. La crítica a la idealización practicada por Hegel no alcanza a la lógica que preside

---

irreversible tanto en su propia situación vital como en toda la organización de la sociedad burguesa actual" (Marx y Engels, 1845/1962, p. 38).

12 "[...] la producción capitalista produce con la necesidad de un proceso natural su propia negación" (Marx, 1890/1962, p. 791).

13 "El comunismo no es para nosotros una *situación* que debe ser producida, un *ideal* hacia el que ha de orientarse la realidad. Llamamos comunismo al movimiento *real* que supera la situación actual. Las condiciones de ese movimiento resultan de las condiciones de posibilidad actualmente existentes" (Marx, 1890/1962, p. 35).

dicha idealización. Se rechaza la concepción de la historia como proceso evolutivo de la conciencia, pero no la lógica evolutiva. Las víctimas son identificadas con una negatividad convertida en motor del movimiento y momento de paso que queda superado en la totalidad reconciliada, por más que esa reconciliación no sea ya meramente especulativa. La pretensión de la sociedad burguesa de convertirse en final de la historia es desenmascarada como ideológica desde el señalamiento de las contradicciones realmente existentes y sus efectos devastadores sobre los oprimidos y explotados. Pero estos quedan identificados con la fuerza que realiza la negación definitiva de las contradicciones; es decir, con el último momento de un movimiento de superación que deja atrás todo lo negativo que ha movido la historia vista bajo el prisma evolutivo sólo interesado por el futuro. El pasado no tiene cuentas pendientes, porque sus cuentas quedan saldadas en la reconciliación resultante. La lógica evolutiva impide, pues, pensar el carácter abierto del pasado y los futuros frustrados en el pasado como posibilidades rescatables en el presente. De ese modo, el destino fáctico de las víctimas queda sancionado y justificado. El modelo teleológico convierte cada etapa, también la sociedad burguesa y sus "logros", en paso necesario y condición de posibilidad de la revolución que terminará con la dominación y la opresión.

Mirar al pasado es negarse al avance, es querer dar marcha atrás y por tanto reforzar las cadenas que las viejas estructuras intentan poner a la evolución de las fuerzas productivas: "La lucha contra el presente político alemán es la lucha contra el pasado de los pueblos modernos, y estos siguen siendo acosados por las reminiscencias de ese pasado" (Marx, 1844/1968, p. 381). La rememoración del pasado es el signo inequívoco de las revoluciones pasadas, especialmente la burguesa, el signo de su negativa a alcanzar la meta, su deseo de establecerse como insuperables. Es la anestesia que cierra el camino al futuro:

> La revolución social del siglo XIX no puede obtener su poesía del pasado, sino sólo del futuro. No puede empezar consigo misma antes de eliminar todas las supersticiones relativas al pasado. Las anteriores revoluciones necesitaron de las rememoraciones de la historia universal para anestesiarse sobre su propio contenido. La revolución del siglo XIX debe dejar que los muertos entierren a sus muertos, para poder alcanzar su propio contenido (Marx, 1852/1960b, p. 117).

El tiempo abstracto y vacío del progreso de las fuerzas productivas, verdadero marcapasos de la historia, no deja espacio para una significación revolucionaria de la rememoración del pasado. Y, sin embargo, sólo haciéndose cargo de las quiebras y grietas invisibilizadas por la historia de los vencedores es posible establecer una

constelación desenmascaradora entre la dominación actual y las cuentas pendientes del pasado y sus víctimas. Como vamos a ver, Benjamin, en su crítica de la idea de progreso, que no deja fuera las corrientes marxistas, aportará un concepto de historia que se hace cargo de la crítica del tiempo del capital en Marx que hemos reconstruido.

*Walter Benjamin:*
*interrumpir el curso catastrófico de la historia y rememorar el pasado*

La idea de progreso que encontramos tanto en la filosofía burguesa de la historia como en la concepción socialdemócrata reúne en sí los rasgos de infinitud, perennidad e irreversibilidad, y estos rasgos son según Benjamin los que ponen de manifiesto su falsedad. Bajo la idea de progreso el pasado aparece como definitivamente cerrado, como antesala del presente convertido en canon de una historia representada como secuencia de acontecimientos que forman un continuo. Benjamin rechaza esta idea entre otras cosas porque es una historia de vencedores, una historia estilizada en favor de los que dominan el presente. Y fundamentalmente de eso se trata, del presente, pero no como transición, como pequeño punto en una serie infinita, sino como momento en el que el tiempo se detiene.

Lo que no cabe en el concepto moderno de progreso es la idea de interrupción, de final. La historia transcurre a través de un tiempo abstracto y el presente en cada caso no es más que un punto en una línea infinita. El procedimiento de la historia universal es de carácter "aditivo: moviliza una masa de datos para rellenar el tiempo homogéneo y vacío" (Benjamin, 1942/1974a, p. 702). Por medio de una especie de lógica sacrificial todo es funcionalizado para la construcción de un futuro supuestamente mejor que ha de instaurarse más o menos indefectiblemente. Sin embargo, lo que Benjamin percibe en el presente histórico que le toca vivir es que el tiempo posee una estructura catastrófica.

Por eso se atreve a decir que el "concepto de progreso hay que fundarlo en la idea de catástrofe. Que siga 'avanzando así' es la catástrofe. Ésta no es lo que está por ocurrir, sino lo dado en cada caso" (Benjamin, 1974c, p. 683). Lo interesante de esta propuesta de fundar el concepto de progreso en la idea de catástrofe es que la catástrofe no es un acontecimiento futuro, no es tanto un final o una meta de progreso, sino su carácter constitutivo, que consiste en producir continuamente, por la fuerza de su avance, algo que queda desbancado, abandonado en los márgenes, algo que no puede mantener el ritmo, que sin poder estar a la altura del tiempo se desmorona, se convierte en ruinas. No estamos pues ante los negros augurios del catastrofismo al uso, que aventura predicciones más o menos sombrías sobre un futuro amenazante. Lo catastrófico del progreso mismo consiste precisamente

en que, a pesar de las numerosas catástrofes que ya tienen lugar en él, su marcha resulta imparable. Los acontecimientos generadores de sufrimientos masivos pierden irremisiblemente significación para un avance imparable y sin final del tiempo. La idea moderna de progreso, tanto en sus variantes burguesas como socialistas, permanece insensible a esta pérdida, reproduce sin más la dinámica del avance inmisericorde propio de la lógica de acumulación del capital. Esto es lo que la hace moralmente inaceptable, por más que refleje en cierto modo la realidad.

El núcleo duro de esta idea de progreso es su concepto de tiempo. En una de sus tesis sobre el concepto de historia Benjamin refiere la acción de los revolucionarios de disparar a los relojes de las torres el primer día de la Revolución de Julio y la pone en relación con la acción de Josué contada en el Antiguo Testamento, cuando manda detenerse al sol. Parece como si quisiera subrayar que los relojes no son una técnica cualquiera más, contrarrestable con un cambio del sentido subjetivo de experimentar el tiempo, sino que se trata de un sistema tan fundamental y condicionante de la vida como pueda serlo el movimiento de los planetas. La naturaleza hace tiempo que ha sido transformada mediante la técnica. Y el poder de la dominación tecnológica llega tan lejos que ha podido introducir nuevas relaciones temporales capaces de generar un comportamiento y una forma de experiencia completamente diferentes en los seres humanos. El tiempo abstracto, vacío, ininterrumpible, irreversible... se ha convertido en una “segunda naturaleza”, tan difícil de transformar como el curso de los planetas. Dicho tiempo ha alcanzado un rango cuasi cosmológico o transcendental, es la condición social y epistemológica de la perceptibilidad del tiempo.

Sin embargo, tanto el tiempo vacío y homogéneo como el progreso ilimitado e irreversible poseen un origen histórico y social, son resultado de decisiones concretas de sujetos sociales determinados. La conciencia que se sirve del pensamiento abstracto y el tiempo vacío y homogéneo se condicionan mutuamente y hacen posible la conjunción de medios y fines en el nuevo modo de producción capitalista. Se trata de un pensamiento que no tiene consideración de los contenidos, la materialidad y la coseidad y que, por ello, produce infinitud, ilimitación, ausencia de contenido; un pensamiento que se realiza pasando por alto y destruyendo objetos y sujetos concretos. Este pensamiento reproduce las características del proceso real de progreso al que va unido y del que es condición de posibilidad al mismo tiempo.

Pero este tiempo abstracto, constituido en naturaleza segunda, no sólo encubre el carácter histórico de su génesis, para así poder perpetuarse mejor, sino que oculta con el brillo deslumbrador de lo supuestamente nuevo los sufrimientos y catástrofes que en dicho proceso afectan tanto a la naturaleza como a los seres humanos.

Lo establecido posee el poder de ocultar a la mirada aquello que fue machacado y se perdió, y así configurar la manera de percibir la historia por medio de la "evidencia" de la marcha victoriosa de lo que se impuso en última instancia. A la injusticia sufrida por los oprimidos y aniquilados se une la eliminación de las huellas que puedan recordarlos.

Sin embargo, según Benjamin, la mirada alegórica que él intenta hacer suya no es víctima de esa ceguera. Para ella no son significativas las "victorias" que, según la historiografía dominante, hacen aparecer la historia como un proceso de avance y ascenso, sino las "estaciones de su descomposición", las quiebras catastróficas que hacen saltar por los aires el continuo de la lisa superficie del progreso con el cual dicha historiografía ha intentado remendar las grietas y rupturas, y que se manifiestan al final como lo verdaderamente continuo en el trasfondo.

Las estaciones del desmoronamiento que se hacen visibles en las ruinas que el progreso deja a su paso confirman la marcha triunfal de la dominación, pero al mismo tiempo la desmienten al poner al descubierto la discontinuidad que es imposible subsumir bajo ninguna totalidad estructural: todo cuanto de fracaso, regresión y barbarie es inherente al proceso civilizador. Pues la historia no sólo trascurre de modo pseudonatural a causa de su carácter coactivo y su rigidez, que se sustrae al poder de determinación de los seres humanos, también es pseudonatural en cuanto historia de la descomposición, que la interpretación alegórica es capaz de leer en las ruinas y fragmentos del mundo.

Benjamin subraya el valor epistemológico y práctico del duelo por aquello que desaparece, por aquello que no llegó a realizarse, pues es ese duelo el que preserva paradójicamente una idea de felicidad sin menoscabo que permite mantener la distancia frente a lo dado, frente al curso catastrófico de la historia. Aquello que bajo el punto de vista alegórico podría quebrantar la negatividad de lo existente no son las perspectivas de victoria de lo que posee poder histórico, que sólo refuerza su dominio, sino aquello que fue derrotado y aniquilado y de modo negativo reclama la redención pendiente.

La constelación entre presente y pasado que busca Benjamin no responde a una continuidad ininterrumpida del curso histórico, a un nexo causal entre lo anterior y lo siguiente, más bien se presenta como un relámpago en forma de una imagen. "Imagen es aquello en lo que el pasado se junta con el presente en una constelación de modo instantáneo. Dicho de otra manera: la imagen es dialéctica detenida" (Benjamin, 1981, p. 576s). En el modo como Benjamin concibe la imagen dialéctica, ésta se hace accesible al conocimiento de la historia como determinación cualitativa del instante histórico. Sin embargo, que no esté sometida al continuo histórico no quiere decir que carezca de determinación temporal.

Por mucho que represente una negación del curso temporal del mundo tal como éste transcurre, en la imagen dialéctica anida el tiempo. Esto es lo que viene a expresar el concepto de “dialéctica detenida” (*Dialektik im Stillstand*). Este concepto trata de romper con los esquemas habituales de percepción e interpretación del tiempo, que Benjamin reconoce en el mismo esquema evolutivo del historicismo, la socialdemocracia, el revisionismo marxista, etcétera, dominante en la modernidad. Y, como hemos visto, este esquema degrada tanto a las personas como a las cosas en mero material de un proceso objetivo que no es más que la manifestación del sistema de dominación que en cada caso somete y oprime lo singular. Este enmascaramiento que se celebra a sí mismo como evolución sólo puede ser combatido rompiendo el hechizo que supone la representación del avance. Para ello es necesario concebir la historia como una constelación de peligros.

La constelación entre pasado y presente se produce en un instante que puede pasar inadvertido, que se puede perder, si no es aprovechado como oportunidad de conocimiento histórico y acción revolucionaria: “La dimensión temporal en la imagen dialéctica sólo puede ser constatada por medio de la confrontación con otro concepto. Ese concepto es el ahora de la recognoscibilidad” (Benjamin, 1981, p. 1038). En cada instante es reconocible una imagen determinada. Pasado ese instante son otras las constelaciones que se establecen y son otras las imágenes que pueden ser reconocibles. Podría decirse que hay instantes del pasado que esperan esa oportunidad de configuración con el presente, que están citados secretamente con él para cristalizar en una imagen dialéctica, que como un fogonazo confiere a ese presente una plenitud que Benjamin identifica con “lo verdaderamente nuevo”.

Para Benjamin la imagen dialéctica sólo es accesible al conocimiento histórico en la determinación cualitativa del instante histórico. Y como hemos visto existe un criterio fundamental para la configuración entre pasado y presente que constituye el fundamento de dicha determinación: la discontinuidad. El ahora de la recognoscibilidad produce un *shock*, una conmoción. No es lo esperado, lo que resulta deducible del curso dominante del tiempo y de la historia. Existe una discontinuidad entre el pasado y el presente que se configuran en la imagen dialéctica. Ese pasado no es un instante integrado en la historia de los vencedores. Irrumpe sin mediación, conformando una constelación objetiva pero no intencional.

> De qué manera ese ser ahora (que no es nada menos que el ser ahora [Jetztsein] de la actualidad [Jetztzeit]) significa ya en sí una concreción mayor –esa cuestión no puede captarla el método dialéctico dentro de la ideología del progreso, sino sólo en una filosofía de la historia que ha superado completamente esa ideología. Aquí habría que hablar de una creciente condensación (integración) de la realidad, en la

> que todo lo pasado (en su tiempo) puede recibir un mayor grado de actualidad que en el momento de su existir (Benjamin, 1981, p. 1026).

La percepción del pasado en el momento de su existir no está en condiciones de reconocer lo que la constelación con el presente revela: las posibilidades no realizadas, sus vínculos con un futuro no esperado, las similitudes con otros momentos históricos, etcétera. Lo descompuesto históricamente posee una vida más allá del pasado y de su transmisión en la historia. Pero ésta sólo puede ser despertada cuando se reconoce una dimensión política de proximidad que chispaguea momentáneamente y puede ser interpretada en una constelación de peligros actual. Con la actualización de los momentos históricos del pasado reprimido es posible mostrar la discontinuidad de la historia encubierta por la ideología del progreso y establecer nuevas continuidades mediante la realización actual de las posibilidades frustradas y las esperanzas incumplidas. Pero esto nos aboca a la cuestión de la praxis política como praxis mesiánica.

Un rasgo fundamental de la praxis mesiánica tiene que ver con la manera en que dicha praxis se inserta en el devenir histórico y con la rememoración (*Eingedenken*) del pasado. Si ha de establecerse una relación no cosificadora con el pasado, entonces hay que abandonar la concepción de la historia como un continuo de logros culturales, en el que uno puede integrase sin más. El materialismo "se dirige a la conciencia del presente que hace saltar en pedazos el continuo de la historia" (Benjamin, 1937/1977b, p. 468). Busca ciertamente una imagen del pasado que ha de descubrir cada presente y en la que éste se reconoce aludido, pero no se trata simplemente de que el presente quede iluminado por el pasado o viceversa. Como hemos visto, la imagen a que nos referimos "es aquella en la que, de manera fulminante, lo que fue constituye una constelación con el ahora" (Benjamin, 1981, p. 576). El pasado recibe en esa imagen un grado más alto de realidad que en su propio tiempo de existencia, y esto como material explosivo para la acción política en el momento histórico presente.[14]

---

[14] La fuerza explosiva de las imágenes dialécticas de la que se habla aquí no se genera anticipando oníricamente un futuro victorioso. Como ha mostrado John (1982), la percepción en imágenes dialécticas más bien sale al paso de la impermeabilización creciente frente al sufrimiento y la opresión producidos socialmente "al captar las impresiones que conmocionan tanto como las imágenes que se encienden súbitamente en tanto que imágenes de una catástrofe y como los relámpagos destructores" (p. 330). Sólo de esta manera se puede hacer consciente la necesidad de liberación y detener el debilitamiento de la percepción de la negatividad amenazadora por parte de las víctimas de la opresión.

La posibilidad de concretar ese "kairos", apremia Benjamin (1974c), exige situarse fuera de la ideología del progreso: "La actividad del conspirador profesional al estilo de Blanqui no presupone la fe en el progreso, sino de entrada sólo la firme resolución de acabar con la injusticia actual" (p. 687).[15] El recuerdo no es el medio para reconstruir la continuidad de la historia o la identidad de la totalidad del tiempo. Benjamin no está pensando en un sujeto fuerte y poderoso, en un sujeto absoluto capaz de apoderarse del pasado y de dotarlo de sentido por la elaboración de una unidad orgánica o una cadena causal de los acontecimientos históricos en la que quedasen integrados todos los elementos particulares.[16] La mirada alegórica, los ojos del ángel de la historia, no perciben una cadena de "datos" sino "una única catástrofe, que acumula sin descanso ruinas sobre ruinas y se las arroja a los pies" (Benjamin, 1942/1974a, p. 697). Para esa mirada, el continuo temporal, que todo siga su curso, es la catástrofe.

El recuerdo en el momento del peligro, en cuanto memoria de un futuro ya pretérito, del futuro no acontecido, del sustraído a las víctimas, no establece un continuo histórico, sino que más bien hace valer el carácter no cerrado ni finiquitado del sufrimiento pasado y las esperanzas pendientes de las víctimas de la historia. Sólo desde ese futuro ya pretérito es posible pensar que el futuro actual tenga una oportunidad de ser algo más que la consumación de la catástrofe. Pues sólo desde el recuerdo de las esperanzas hechas añicos es posible reconocer las verdaderas dimensiones de la amenaza y poner coto al autoengaño optimista sobre la catástrofe que se aproxima y a la que el propio Benjamin habría de sucumbir (Kraushaar, 1988, p. 240s). Sin embargo, bajo las ruinas del pasado, bajo las cenizas del recuerdo casi extinguido, el tiempo de la espera y del deseo ha buscado refugio frente al destino: ahí se conserva el rescoldo de un futuro olvidado. La constelación repentina de lo arcaico con lo más reciente en las imágenes dialécticas libera lo olvidado y su fuerza revolucionaria.

> El pensador revolucionario ve confirmada la peculiar oportunidad revolucionaria de cada instante histórico a partir de la situación política. Pero no menos la ve confirmada por el poder de ese instante para acceder a un aposento del pasado muy concreto y hasta ese momento cerrado. La entrada en ese aposento coincide de modo estricto con la acción política; y es a través suyo como ésta se da a conocer como una acción mesiánica, todo lo destructiva que se quiera (Benjamin, 1974b, p. 1231).

[15] Al respecto véanse Benjamin (1981, p. 495) y John (1991).

[16] "Para que un fragmento del pasado sea afectado por la actualidad no debe existir entre ellos ninguna continuidad" (Benjamin, 1981, p. 587).

Solo a través del recuerdo se convierte el presente en verdadera actualidad, esto es, renovar un pasado olvidado al ponerlo en relación con el presente. Para ello es necesario el concurso de la voluntad política de realización activa en el ejercicio de la libertad. El instante plenificado por esta constelación con el pasado no es simplemente el instante más reciente, el último momento en la secuencia histórica. La constelación misma es lo cualitativamente nuevo, lo opuesto a lo falsamente nuevo de las novedades del mercado, para las que el pasado permanece inconmensurable, carece de cualidad. También para el historicismo el pasado está clausurado y posee definitividad, por eso busca conservarlo, por más que sus objetos de conocimiento vayan envejeciendo con el paso del tiempo. Por el contrario, en las constelaciones entre el presente y el pasado, en la simultaneidad cualitativa de lo discrónico, el historiador materialista busca liberar energías revolucionarias que anidan en el pasado, en sus expectativas incumplidas, en sus cuentas pendientes, en sus esperanzas utópicas.

La actualización del pasado presupone pues su discontinuidad con el presente (Benjamin, 1981, p. 587). El olvido que hace posible la aparición de lo falsamente nuevo es, al mismo tiempo, la condición de posibilidad de una renovación políticamente relevante del pasado. Sólo lo que ha escapado a la integración en el continuo histórico de la historia de los vencedores, los momentos del pasado reprimidos y olvidados, pueden formar constelaciones con el presente que quiebren el curso de esa historia y abran una brecha a lo verdaderamente nuevo.

Pero no cualquier sujeto está en condiciones de llevar a cabo un conocimiento histórico de este tipo. Benjamin (1942/1974a) deja claro que los momentos reprimidos por la historiografía dominante necesitan de un nuevo sujeto epistemológico: "la clase oprimida y luchadora" (p. 700). Ella es la encargada de interrumpir el continuo histórico de la dominación (Wizisla, 2000, p. 676ss). Nuevo conocimiento histórico e interrupción del curso de la historia coinciden. Sólo éste es aval epistemológico del verdadero conocimiento histórico. "La conciencia de hacer saltar por los aires el continuo de la historia es propia de las clases revolucionarias en el instante de su acción" (Benjamin, 1942/1974a, p. 701).

Muy al contrario de la historiografía burguesa, el conocimiento histórico materialista no busca una empatía espiritual con el pasado, sino cambiar el curso de la historia. Está pues relacionado con tareas que vienen dadas por el momento presente: "No existe instante que no lleve en sí su oportunidad revolucionaria –sólo quiere ser definida como tal, es decir, como una oportunidad de una nueva solución a la vista de una tarea completamente nueva" (Benjamin, 1974b, p. 1231). Despertar el recuerdo de las esperanzas incumplidas de los perdedores del pasado ha de reforzar las resistencias frente a la clase dominante. La lucha actual debe mostrar que dichas esperanzas no fueron en vano. Al contrario de la recomendación de Nietzsche de ol-

vidar para poder actuar, la rememoración es la condición de posibilidad de una respuesta apropiada a los retos que plantea el presente a la clase oprimida y en lucha.

Este concepto de revolución como interrupción puede ser visto como secularización de una concepción apocalíptica de la historia, pues el momento utópico se presenta como paralización del continuo histórico, como recomposición de todo lo desbaratado y destrozado, recuperación de todo lo perdido. La comunidad liberada no se ha de producir como consecuencia "del progreso en la historia, sino como su interrupción tan frecuentemente fracasada y finalmente realizada" (Benjamin, 1974b, p. 1231). Por esa razón, sostiene Benjamin, hay que introducir "tres elementos en la base de la concepción materialista de la historia: la discontinuidad del tiempo histórico, la fuerza destructiva de la clase trabajadora, la tradición de los oprimidos" (p. 1246). El rescate a que está llamado el acto revolucionario no se produce según la lógica de las "leyes históricas de la evolución", sino contra ellas: encendiéndose frente a ellas como su contrario, resistiéndose a ellas y en esa resistencia conformando su propia identidad y, por tanto, más que deviniendo según la lógica de la evolución, quebrando su curso. Lo que no quiere decir, como tantas veces se interpreta, saltando fuera de la historia.

Como portador de la transformación aparece una alianza de todos los oprimidos y luchadores del presente con todos los oprimidos del pasado que lucharon en el instante que les tocó vivir. Rememoración y salvación son pues los polos de una dialéctica específica. La rememoración es la vía de conocimiento sin la que no es posible la praxis realmente transformadora. Es la salvación de las oportunidades de liberación y felicidad en el pasado y el presente frente al olvido interesado que forma parte de la opresión. La detención del acontecer es una interrupción, una quiebra, un salto y un construir de manera completamente distinta en relación con la serie histórica de acontecimientos y con el falso progreso que de modo objetivo, ininterrumpido e interminable parece conducir a través de ellos.

Reclamar el carácter mesiánico de la sociedad sin clases significa considerarla como todavía pendiente de realización y concebir su realización como no calculable. El kairos mesiánico-revolucionario designa aquella situación histórica en la que presente y pasado se han desgajado del continuo histórico y han formado una constelación que posibilita una nueva perceptibilidad y una nueva praxis. En esta correspondencia se unen la voluntad de una restitución y sanación de lo aniquilado y la fuerza del Mesías para realizarlo en la interrupción mesiánica de la historia. Tan solo "una débil fuerza mesiánica" (Benjamin, 1942/1974a, p. 694).

## Bibliografía

Baecker, D. (Ed.). (2003). *Kapitalismus als Religion*. Berlín, Alemania: Kadmos.

Benjamin, W. (1972a). *Bücher, die lebendig geblieben sind. Gesammelte Schriften* (Editado con la colaboración de T. W. Adorno y G. Scholem por R. Tiedemann/H. Schweppenhäuser; volumen III; pp. 169-171). Frankfurt, Alemania: Suhrkamp. (Trabajo original publicado en 1929).

Benjamin, W. (1972b). *Ein Aussenseiter macht sich bemerkbar. Zu S. Kracauer, "Die Angestellten". Gesammelte Schriften* (Editado con la colaboración de T. W. Adorno y G. Scholem por R. Tiedemann/H. Schweppenhäuser; volumen III; pp. 219-225). Frankfurt, Alemania: Suhrkamp. (Trabajo original publicado en 1930).

Benjamin, W. (1972-1989). *Gesammelte Schriften* (Editado con la colaboración de T. W. Adorno y G. Scholem por R. Tiedemann/H. Schweppenhäuser; 7 tomos y suplemento). Frankfurt, Alemania: Suhrkamp.

Benjamin, W. (1974a). *Über den Begriff der Geschichte. Gesammelte Schriften* (Editado con la colaboración de T. W. Adorno y G. Scholem por R. Tiedemann/H. Schweppenhäuser; volumen I; pp. 691-704). Frankfurt, Alemania: Suhrkamp. (Trabajo original publicado en 1942).

Benjamin, W. (1974b). *Notizen und Vorarbeiten zu den Thesen Ober den Begriff der Geschichte. Gesammelte Schriften* (Editado con la colaboración de T. W. Adorno y G. Scholem por R. Tiedemann/H. Schweppenhäuser; volumen I; pp. 1223-1266). Frankfurt, Alemania: Suhrkamp.

Benjamin, W. (1974c). *Zentralpark. Gesammelte Schriften* (Editado con la colaboración de T. W. Adorno y G. Scholem por R. Tiedemann/H. Schweppenhäuser; volumen I; pp. 655-690). Frankfurt, Alemania: Suhrkamp.

Benjamin, W. (1977a). *Über das Programm der kommenden Philosophie. Gesammelte Schriften* (Editado con la colaboración de T. W. Adorno y G. Scholem por R. Tiedemann/H. Schweppenhäuser; volumen II; pp. 157-171). Frankfurt, Alemania: Suhrkamp. (Trabajo original publicado en 1918).

Benjamin, W. (1977b). *Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker. Gesammelte Schriften* (Editado con la colaboración de T. W. Adorno y G. Scholem por R. Tiedemann/H. Schweppenhäuser; volumen II; pp. 465-505). Frankfurt, Alemania: Suhrkamp. (Trabajo original publicado en 1937).

Benjamin, W. (1981). *Das Passagen-Werk. Gesammelte Schriften* (Editado con la colaboración de T. W. Adorno y G. Scholem por R. Tiedemann/H. Schweppenhäuser; volumen V). Frankfurt, Alemania: Suhrkamp.

Benjamin, W. (1985). *Kapitalismo als Religion. Gesammelte Schriften* (Editado con la colaboración de T. W. Adorno y G. Scholem por R. Tiedemann/H. Schweppenhäuser; volumen VI). Frankfurt, Alemania: Suhrkamp.

Benjamin, W. (1995-2000). Gesammelte Briefe (Editado por C. Gödde y H. Lonitz). Frankfurt, Alemania: Suhrkamp.

Bolz, N. (1993). Kapitalistische Religion–Die Antike in Walter Benjamins Moderne. En W. Müller-Funk (Ed.), *Die berechnende Vernunft. Über das Ökonomische in allen Lebenslagen* (pp. 253-269). Viena, Austria: Picus.

Bolz, N. (1994). Der bucklichte Zwerg. En R. Buchholz y J. A. Kruse (Eds.), *"Magnetisches Hingezogensein oder schaudernde Abwehr". Walter Benjamin 1892-1940* (pp. 42-58). Stuttgart/Weimar: Metzler.

Debord, G. (1967). *La société du spectacle*. París, Francia: Buchet-Chastel.

Goller, P. (2013). Walter Benjamins Marx-Engels-Studium. *Mitteilungen der Alfred Klahr Gesellschaft, 1*, 12-22.

Hamacher, W. (2002). Schuldgeschichte–Zu Benjamins Skizze "Kapitalismus als Religion". En A. Noor y J. Wohlmuth (Eds.), *"Jüdische" und "christliche" Sprachfiguren im 20. Jahrhundert* (pp. 215-242). Paderborn, Alemania: Schöningh.

John, O. (1982). ...und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört. *Die bedeutung Walter Benjamins für eine Theologie nach Auschwitz. (Diss.)*. Alemania: Universität Münster.

John, O. (1991). Fortschrittskritik und Erinnerung. Walter Benjamin, ein Zeuge der Gefahr. En E. Ares, O. John y P. Rottländer (Eds.), *Erinnerung, Befreiung, Solidarität. Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische theologie* (pp. 13-80). Düsseldorf, Alemania: Patmos.

John, O. (1992). "Einfühlung in die Ware"–Eine zentrale Kategorie Benjamins zur Bestimmung der Moderne. *Concordia, 21*, 20-40.

Khatib, S. (2010). Walter Benjamin und Karl Marx. Der "Begriff der Geschichte"' und die "Zeit des Kapitals". En H. Lethen, B. Löschenkohl y F. Schmieder (Eds.), *Der sich selbst entfremdete und wiedergefundene Marx* (pp. 227-244). Múnich, Alemania: Fink.

Khatib, S. (2012-2013). The time of Capital and the messianicity of time: Marx with Benjamin. *Studies in Social and Political Thought, 20*, 46-69.

Kraushaar, W. (1988). Auschwitz ante. Walter Benjamins Vernunftkritik als eine Subtheorie der Erfahrung. En D. Diner (Ed.), *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz* (pp. 201-241). Frankfurt, Alemania: Fischer.

Lange, E. M. (1980). Das Prinzip Arbeit. Drei metakritische Kapitel über Grundbegriffe, Struktur und Darstellung der ›Kritik der Politischen Ökonomie‹ von Karl Marx, Ullstein, Frankfurt a. M.

Löwy, M. (2006). Le capitalisme comme religion: Walter Benjamin et Max Weber. *Raisons politiques 23*, 203-219.

Mate, R. (2006). *Medianoche en la historia: comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*. Madrid, España: Trotta.

Marx, K. (1960a). *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850. Marx-Engels-Werke* (Volumen 7; pp. 9-107). Berlín, Alemania: Dietz. (Trabajo original publicado en 1850).

Marx, K. (1960b). *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. Marx-Engels-Werke* (Volumen 8; pp. 111-207. Berlín, Alemania: Dietz. (Trabajo original publicado en 1852).

Marx, K. (1961). *Zur Kritik der Politischen Ökonomie. Marx-Engels-Werke* (Volumen 13; pp. 3-160. Berlín, Alemania: Dietz. (Trabajo original publicado en 1859).

Marx, K. (1962). *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. *Vol. I. Marx-Engels-Werke* (Volumen 23). Berlín, Alemania: Dietz. (Trabajo original publicado en 1890).

Marx, K. (1968). *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. Marx-Engels-Werke (Volumen 40; pp. 465-588). Berlín, Alemania: Dietz. (Trabajo original publicado en 1844).

Marx, K. (1981). *Zur Kritik der Hegeischen Rechtsphilosophie. Einleitung. Marx-Engels-Werke* (Volumen 1; pp. 378-391). Berlín, Alemania: Dietz. (Trabajo original publicado en 1844).

Marx, K. (1983). *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Marx-Engels-Werke* (Volumen 42; pp. 47-768. Berlín, Alemania: Dietz. (Trabajo original publicado en 1857-1858).

Marx, K. y Engels, F. (1956-1990). *Marx-Engels-Werke*. Berlín, Alemania: Dietz.

Marx, K. y Engels, F. (1962). *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik Gegen Bruno Bauer und Konsorten. Marx-Engels-Werke* (Volumen 2; pp. 3-223). Berlín, Alemania: Dietz. (Trabajo original publicado en 1845).

Marx, K. y Engels, F. (1978). *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten. Marx-Engels-Werke* (Volumen 3; pp. 9-530). Berlín, Alemania: Dietz. (Trabajo original publicado en 1932).

Postone, M. (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social: una reinterpretación de la teoría crítica de Marx* (Traducción por M. Serrano). Madrid, España: Marcial Pons.

Schöttker, D. (2005). Kapitalismus als Religion und seine Folgen. Benjamins Deutung der kapitalistischen Moderne zwischen Weber, Nietzsche und Blanqui. En B. Witte y M. Ponzi (Eds.), *Theologie und Politik. Walter Benjamin und ein Paradigma der Moderne* (pp. 70-81). Berlín, Alemania: E. Schmitt.

Steiner, U. (1998). Kapitalismus als Religion. Anmerkungen zu einem Fragment Walter Benjamins. *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwisseschaft und Geistesgeschichte, 72*, 147-171.

Thiessen, R. (1994). Kapitalismus als Religion. *PROKLA, 24* (3), 400-418.

Wizisla, E. (2000). Revolution. En M. Opitz y E. Wizisla (Eds.), *Benjamins Begriffe* (Tomo II, pp. 665-694). Frankfurt, Alemania: Suhrkamp.

# Marx y el cristianismo primitivo. El papa Francisco y su discurso político anticapitalista

*Ana Silvia Solorio Rojas* y
*Juan Diego Ortiz Acosta*[1]

**Introducción**

El presente trabajo tiene el objetivo de plantear algunas suposiciones en relación con ciertas afinidades entre la teoría marxista y el cristianismo como religión. Se trata de una reflexión que se aleja del histórico antagonismo entre las dos corrientes de pensamiento, lo que supone un atrevimiento según las posturas dogmáticas de ambos bandos que siguen creyendo que no puede haber acercamiento entre las dos tradiciones. Para ello se revisan varios postulados de Marx, entre ellos, las críticas a la religión, pero a su vez, se hace referencia al cristianismo primitivo, a algunos planteos de Fidel Castro y los discursos críticos del papa Francisco al capitalismo. En síntesis, podemos adelantar que tanto el marxismo de Marx, así como el cristianismo de Jesús y el discurso de Francisco, tienen un punto en común que los acerca, que es la dimensión liberadora de sus proposiciones, que van en el sentido de tejer relaciones de justicia, de igualdad y de amor en el entramado humano. De no permitir la explotación de unos hacia otros y de construir comunidad.

En este trabajo se analizan algunas afinidades, particularmente entre el primer cristianismo y la doctrina política de Karl Marx. El hilo conductor del texto es mostrar que el punto concordante entre el comunismo marxista y los postulados primeros de la cristiandad se encuentran en la dimensión liberadora de ambas tradiciones. Nos referimos a esa dimensión como el anhelo de transformación de la realidad que puede derivar en circunstancias de justicia y mayor igualdad.

Esa aspiración por una sociedad más equitativa, que se gestaría mediante la emancipación política y social, la encontramos en los primeros cristianos, en los contenidos del *Manifiesto comunista*, y en la crítica del papa Francisco. Y ése es el fundamento central, la lucha por la justicia, lo que le da actualidad a la obra de Marx y a algunas teologías cristianas, como es la teología de la liberación. En el texto nos interesa dar cuenta de la relación que existe entre algunos postulados de

[1] Universidad de Guadalajara.

ambas corrientes, como lo es la idea de la liberación ante toda estructura de dominación y el planteamiento de la propiedad colectiva, presente tanto en el marxismo, como en el cristianismo primitivo.

## Crítica de Marx a la religión

En este apartado es importante señalar que hoy, cuando se analiza el fenómeno religioso o se realizan críticas hacia el campo de las creencias, particularmente en el catolicismo, se hace la distinción entre religión e Iglesia, entendida esta última como una institución jerárquica que es controlada por obispos y cardenales. Es decir, no es lo mismo hablar de teología, doctrina y evangelios, respecto de la Iglesia, sus obispos, cardenales y su labor política. Es preciso analizar por separado los dos campos, ya que cada uno entraña una serie de contenidos y perspectivas distintas.

En el caso de Marx, aseguramos que sus escritos hacia la religión no separaban a ésta en función de la Iglesia como organización con injerencia en el terreno político. Por lo que sus críticas eran generales sin especificar si se refería a los contenidos en el antiguo o nuevo testamento, o si sus cuestionamientos eran hacia los obispos que jugaban un papel político en las monarquías europeas y en los recientes Estados nacionales. En este sentido, planteamos que la crítica de Marx a la religión fue más bien una crítica de Marx a la Iglesia como institución aliada del poder político europeo de aquellos tiempos.

Desde esta perspectiva se puede entender que cuando Marx habla del carácter alienante de la religión, o cuando se refiere a que es legitimadora de la opresión, o cuando dice que es una falsa conciencia e ideología de dominación, lo que podemos interpretar es que se está refiriendo al papel político y social de la Iglesia en el contexto de las grandes luchas que se vivían en Europa en el siglo XIX. Esto puede tener certeza, ya que las referencias en la obra de Marx hacia la religión no se encuentran señalamientos específicos hacia ciertos evangelios o pasajes bíblicos en particular. Es más bien una crítica política dirigida a los jerarcas que siempre estuvieron y siguen siendo cercanos del poder, que siempre han exigido obediencia de los creyentes y que no renuncian a sus privilegios de príncipes. Sin embargo, a pesar de que Marx no hizo la distinción entre religión e Iglesia, es importante hacer una revisión general de sus críticas, esto, para tener una idea clara de sus posicionamientos que a la postre supusieron la tensión entre cristianismo y marxismo.

"La religión es el opio del pueblo",[2] es la conocida sentencia que se extrajo de la obra de Marx titulada *La crítica a la filosofía del derecho de Hegel,* que es considera-

[2] De acuerdo con Löwy, esta sentencia adjudicada a Marx, no es propiamente marxista, ya que puede rastrearse en escritos de Kant, Herder, Feuerbach, Bauer, Hess y Heine.

da, como menciona Löwy (2006, p. 282), la quintaesencia de la concepción marxista del fenómeno religioso por la mayoría de sus partidarios y oponentes. Al ser una tesis tan aludida, se ha visto plagada de metáforas y descontextualizaciones. Para la revisión de su crítica, sugerimos el análisis de la perspectiva marxista a partir de tres etapas históricas propuestas por Tovar y Toki (1978, p. 69) en su texto *La crítica de la religión*.

*Crítica filosófica del Estado cristiano de Prusia*

En esta primera etapa, Marx denuncia el papel político de la religión en Alemania, concretamente del cristianismo. Este momento se desarrolla entre 1837-1843. Durante este periodo, Marx se encontraba escribiendo en la *Gaceta Renana*, desde donde emprendió la difusión de sus ideas revolucionarias. Su interés hacia la religión se da por la gran proliferación de textos que había en aquella época en torno al tema de los judíos y su situación con el Estado cristiano de Prusia, que les negaba la ciudadanía a todos aquellos que no eran cristianos, posicionándolos como segregados políticos. Estas ideas las manifiesta en sus escritos de los *Anales franco-alemanes,* donde insistiría en la necesidad de llevar a cabo la emancipación política, aunque más tarde caería en cuenta que la emancipación política del Estado, del cristianismo, o de la religión como tal, no llevan a la emancipación de la religión propiamente, puesto que no elimina el carácter alienante de la misma. Motivo por el cual, la lucha contra el Estado se convierte en la lucha contra la religión, ya que ésta obstaculiza la emancipación política, al ser considerada una estructura de alienación, idea que desarrollará en la segunda etapa de su pensamiento. Su crítica al orden vigente lo lleva a plantear que tanto el Estado como la religión son mecanismos que reproducen la enajenación, por lo que la emancipación política deja de ser la vía para lograr la libertad del hombre, proponiendo como nueva senda la "emancipación humana".

*Crítica de la "religión-alienación social"*

Este periodo comprende los años de 1843 a septiembre de 1844. Es la etapa donde Marx escribe su *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, y sus tres manuscritos económicos filosóficos, donde expone el primer esbozo de la teoría marxista de la enajenación (1844). En la introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel, es que declara su célebre frase, "la religión es el opio del pueblo". La frase, como hemos dicho ya, ha sido tomada e interpretada desde distintos ángulos por partidarios y oponentes del marxismo, como fue el caso de Lenin, quien expresa lo siguiente en su libro *Acerca de la religión:*

"El marxismo considera que todas las religiones, todas y cada una de las organizaciones religiosas, son órganos de la reacción burguesa llamados a defender la explotación y a embrutecer a la clase obrera." Más adelante agrega: "El marxista debe ser materialista, o sea, enemigo de la religión; pero debe ser un materialista dialectico, es decir, debe plantear la lucha contra la religión no en el terreno abstracto […], sino de modo completo (Lenin, 1976, p. 23).

Sin duda, son bastas las reflexiones provenientes de las distintas corrientes, marxistas o no marxistas, en torno a la concepción de Marx sobre la religión. Sin embargo, podríamos identificar dos posturas de acceso al pensamiento de Marx, que han tenido más presencia en el debate filosófico. Una de éstas, proviene del marxismo leninista, que como vimos, suele ser una postura más hostil hacia la religión, pero también están quienes realizan una interpretación más moderada de la perspectiva de Marx. Löwy (2006), por ejemplo, propone una lectura cuidadosa del párrafo en que aparece la conocida formula marxista de la religión como opio del pueblo, afirmando que existe en el texto una cuestión más compleja que revela la ambivalencia expresada por Marx, sobre el fenómeno religioso:

La angustia religiosa es al mismo tiempo la expresión del dolor real y la protesta contra él. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo descorazonado, tal como lo es el espíritu de una situación sin espíritu. Es el opio del pueblo (p. 283).

Siguiendo esta línea de pensamiento, podemos advertir la cualidad dialéctica[3] de la religión; es decir, el carácter contradictorio que ésta entraña. Por un lado, la religión representa la protesta frente a la miseria real; esto es, su inconformidad ante las condiciones existentes, y, por otro lado, es legitimadora de esa realidad opresora, y de explotación.

En el mismo texto de donde se extrajo la cita antes mencionada, se encuentra otra de sus referidas declaraciones, en la que sostiene que "la crítica de la religión es la premisa de toda crítica" (Marx, 1987, p. 491). A pesar de ello, Marx no manifestó gran interés por llevar a cabo una crítica más extensa del fenómeno religioso y su papel histórico, puesto que, más allá de unos breves textos y metáforas religiosas presentes en su crítica, este tema no le mereció algún escrito más extenso, por lo que la cuestión religiosa, adquiere un lugar –en ocasiones– periférico dentro de su obra.

[3] La lectura dialéctica de la religión denota la postura neohegeliana del joven Marx, y la influencia que en ese momento tenía de Feuerbach.

*Teoría de la religión como ideología*

Esta última etapa de la crítica de Marx se desprende de sus escritos de madurez, que contemplan los años de 1845-1846. En este periodo Marx (2008) se aproxima a la esfera religiosa bajo el concepto de ideología que permite ver a la religión como una forma de conciencia social que se ve condicionada por la producción material y las relaciones sociales: "La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres en su proceso de vida real" (p. 18). Estas observaciones fueron plasmadas en su libro *La ideología alemana* de 1846, donde explica cómo es que históricamente se desarrollan las diversas formas de conciencia que se ven determinadas por el entorno y las relaciones de producción.

La conciencia adquirida a partir de las distintas ideologías (moral, religión, metafísica, etcétera) son, dice Marx (2008), "formas sociales de conciencia", que no tienen historia o desarrollo propio, sino que se modifican con el cambio material y de producción generado por los propios hombres; en otras palabras, encuentran su fundamento en las condiciones materiales, lo que él mismo sintetiza de la siguiente manera: "No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia" (p. 19). De este análisis se deriva la crítica a la religión como la "falsa conciencia"; es decir, la percepción deformada o invertida de la realidad, donde el mundo material se concibe como un producto de Dios, que es lo que Marx determina como el opio del pueblo, ese ocultamiento de la realidad que legitima las relaciones de dominio, al tiempo que las encubre. Esa realidad oculta que es reflejo de lo real, es lo que más tarde Marx definiría como fetichismo.

La crítica a la religión de Marx en su etapa de madurez está integrada en sus escritos de economía política, particularmente en la obra *El capital,* donde lleva a cabo su análisis del fetichismo de la mercancía, y expone cómo es que la sociedad capitalista mistifica las relaciones de producción en forma de fetiche. De ahí se desprende que, la religión en tanto una conciencia social es producto de un determinado régimen; es decir, se convierte en la reproducción del fetichismo del sistema. La religión como ideología ejerce control y dominio sobre los hombres, y es a la vez un producto creado por el propio ser humano.

Esta religión que Marx denuncia y analiza es la religión institucional que enceguecía a los pueblos en favor de los intereses de clase, pero que era promovida por un clero elitista y muy ligado a los distintos poderes de ese tiempo. Era el modo en que Marx lanzaba su crítica a la religión interpelando el papel de la Iglesia y sus representantes. Se puede asegurar que sus análisis tuvieron certeza al cuestionar las relaciones que sostenían las organizaciones religiosas con las monarquías y los distintos tipos de Estado; que además de legitimar su poder, servía para legitimar la explotación del trabajo.

**Fundamentos del cristianismo primitivo**

A fin de distinguir lo que fue el primer cristianismo de la versión posterior, que es, como mencionamos en líneas anteriores, el modelo que enemistó a Marx con la religión, ya que a la postre el cristianismo se institucionalizó y se convirtió en aliado del poder a través de sus obispos y cardenales, por ello es menester recuperar algunos planteamientos de ese cristianismo no institucionalizado que tiene unos fundamentos comunitarios que lo acercan a ciertas posturas políticas, entre ellas, la idea de socialismo y comunismo.

La Iglesia que emerge con los primeros cristianos (no la institución jerarquizada), lo hace bajo el sustantivo griego ἐκκλησία (*ekklesía*), que literalmente significa *asamblea*. Estas formas de organización social son el resultado de su herencia griega (Jaeger, 1985), y muestran el origen popular y democrático de la cristiandad, ya que surgen del pueblo.

Tras la muerte de Jesús, los primeros cristianos se dan a la tarea de recuperar su proyecto para la creación de una nueva estructura social, en la que ejercían la propiedad comunal, donde todo lo que se tenía se compartía, manteniendo de este modo un vínculo fraternal entre sí. Aquellos primeros grupos propugnaban un modelo distinto de sociedad, cuya bandera era la liberación y el reconocimiento de la alteridad, debido a que el mensaje emancipador provenía de los grupos oprimidos, de ahí la exigencia por la justicia basada en el principio de igualdad, el cual se encontraba manifiesto en las relaciones interpersonales que comenzaron a construirse por aquella época dentro de estos grupos, y que desafiaban las instituciones culturales del imperio romano.

Unos siglos más tarde el poder político romano ordenó la persecución y represión de estos movimientos cristianos que deslegitimaban el poder imperial. Mas es en el siglo IV, cuando se gestan los grandes cambios en la doctrina cristiana. Por principio, Constantino proclama la libertad de culto que termina por beneficiar a la religión cristiana sobre el paganismo. Más tarde, en el año 380, el emperador Teodosio decreta al cristianismo como la religión oficial del imperio, quedando las demás religiones condenadas a la persecución. Es así como la Iglesia, en una inversión de roles, pasa de ser la asediada a ser la asediadora. Se convierte en la institución oficial que resguarda los intereses del poder en turno, y condena las luchas disidentes. Situación que derivó en un conflicto entre miembros al interior de la Iglesia por la existencia de corrientes cristianas que no comulgaban con las prácticas hegemónicas, y exigían se cumpliera con fidelidad el evangelio, de lo contrario, estarían faltando a los preceptos de igualdad y fraternidad que constituían la base del cristianismo.

En el momento en que la Iglesia se integra al bloque hegemónico rompe toda relación con las raíces de liberación que defendían los precursores del cristianis-

mo, por lo que sus prácticas se distancian de la prédica de los primeros cristianos, como lo era la actitud de servicio. Aun así, el tema de apoyo a las clases oprimidas y marginadas sigue estando presente en sus discursos, aunque su actuar en la arena política confirme lo contrario, dado que la Iglesia traiciona con sus prácticas, ritos y normativas, los principios originarios del cristianismo; es decir, no existe continuidad con el propósito social de los precursores cristianos. Lo que lleva a la Iglesia a evidenciar la contradicción existente entre sus postulados y sus actos, puesto que su objetivo primario es el proteger los intereses del poder hegemónico y evitar que se cuestione el *status quo* vigente, manteniendo el orden del estado de cosas, generando de este modo la legitimación del sistema preponderante. Dicha situación ha estado presente desde los inicios de la historia de la humanidad hasta nuestros días, como bien expresa Dussel (1977) en su libro, *Religión*:

> En las religiones de la India o la antigua China, la de los mayas o aztecas, la del Imperio romano o persa, la religión es el último horizonte de consagración del sistema. Los dioses bendicen al Estado. El Inca, el Faraón, el César son dioses. Divinización o, absolutización del sistema es lo mismo. La religión legitima y justifica en último grado el poder dominador del Estado (p. 26).

La dimensión político-social del cristianismo primitivo es quizá la que cobra más notoriedad en la historia de la cristiandad, pues se pueden encontrar rastros de su actividad social y política en una inmensa cantidad de textos que integran la narrativa e interpretación escrita. Los textos más representativos de la ideología cristiana son los evangelios canónicos, que se cree transmiten de forma más auténtica el pensamiento cristiano, y las enseñanzas de Jesús. No obstante, hay estudiosos del cristianismo que se oponen a otorgarle veracidad a los evangelios, alegando que éstos no contienen narración alguna que pueda ser catalogada como fidedigna, dado que muchas de las narraciones se produjeron en épocas posteriores, por lo que dicen, no logran retratar con fidelidad la realidad histórica de Jesús. Al ser los evangelios interpretaciones, cierto es que no guardan entera fidelidad de los hechos, pero sí reflejan el acaecer social de su tiempo, y fueron precisamente esas ideas y preceptos, recuperados y transmitidos, los que tuvieron gran impacto social e hicieron del cristianismo un fenómeno religioso de enorme relevancia.

La revisión de los evangelios permite palpar la visión política del cristianismo primitivo, ya que muestra el enfoque liberador de las congregaciones cristianas frente a los poderes jerárquicos, su desacuerdo con los valores dominantes de la época, y su lucha por la justicia, que no es otra cosa que una muestra de su actividad

política. Un ejemplo de ello lo encontramos en la conocida sentencia que se le atribuye a Jesús: “Más fácil es que un camello pase por el ojo de una aguja, que el que un rico entre al reino de Dios” (Mc 18,25). Esta frase ha representado para quienes observan el cristianismo desde una óptica libertaria, su postura crítica respecto de la riqueza diferenciante que genera injusticia y desigualdad entre los hombres, declarando que al *reino de Dios* sólo acceden aquellos capaces de distribuir sus riquezas entre los pobres. La parte última de la sentencia que involucra la categoría de “reino” es comprendida por el ala revolucionaria de la cristiandad, como el reino de Dios en la Tierra, ya que consideran que su realización no podría ser en otro sitio; en una realidad supraterrena, como suele advertirse. A este respecto, Boff (1992) expresa en su libro, *Iglesia: carisma y poder*: “el reino constituye la utopía realizada en el mundo… El reino consuma la salvación en su estado último. El mundo es el lugar de la realización histórica del reino” (p. 14).

Entre los pasajes que aluden al pensamiento ético-social del cristianismo, uno de los más referidos suele ser el “Sermón de la montaña”. Dicho texto es más breve en el evangelio de Lucas, donde se condena al rico y se promete bienaventuranza al pobre, y donde Lucas registra la pobreza en sentido material, mientras Mateo lo hace en sentido religioso: la pobreza espiritual. Este texto ha gozado de un sinnúmero de interpretaciones que Küng (1975, pp. 307-312) categoriza como una ética de dos clases; es decir, una para el pueblo y una justicia de la perfección para los profetas o los elegidos. La primera, como una ética del sentimiento, es una ética social de los “entusiastas”, aquellos que buscan la transformación social sin la intervención de la fuerza estatal ni del orden jurídico. Mientras en la segunda están los que ven en el texto una ética diseñada para el fin de los tiempos. Mas el elemento común entre las distintas interpretaciones del “Sermón de la montaña”, es la libertad del hombre de toda opresión e injusticia. Allí se destaca la pretensión de un cambio sobre la base de la justicia social. En ese pasaje, como en muchos otros, se encarna una crítica de la situación privilegiada que gozaban algunos poderosos del pueblo judío. Por ello, el sermón iba dirigido en primer término hacia los pobres. Como lo expresa Küng (1972) en su libro, *Ser cristiano:*

> Jesús, provocativamente, proclama su mensaje como un mensaje gozoso para los pobres. A los pobres se encamina su primera llamada, su primer consuelo, su primer grito de salvación, su primera bienaventuranza (p. 336).

Otro ejemplo de la misión del cristianismo lo encontramos en la parábola del “Buen samaritano”, que expresa la actitud de servicio y solidaridad con el otro,

particularmente con los marginados y ofendidos, ya que la solidaridad hacia los hombres es el reconocimiento de la alteridad.[4]

Como vemos, la dimensión política social está presente, tanto en los textos bíblicos que relatan la misión de su movimiento, como en la figura de Jesús. Y no nos referimos a la imagen que ha hecho de él un profeta, un mesías, un salvador, o un Dios, sino al sujeto histórico que combatió el orden social de su tiempo, posicionándose del lado de los desfavorecidos. Su proyecto que perseguía romper con la opresión romana fue continuado por lo primeros cristianos que se basaron en los ideales de su acción política. Entre las pruebas irrefutables de su incursión en la esfera política, tenemos su crucifixión; castigo que daban los romanos a quienes alteraban el orden social. Tal como lo expresa Miranda (1988):

> El hecho histórico más incontrovertible entre todos los que científicamente constan, es que Jesucristo murió crucificado, y que la crucifixión era el género de muerte reservado para los delincuentes políticos (p. 77).
>
> De acuerdo con Miranda, la denominación despectiva que las autoridades daban a los rebeldes era la de "ladrón". De esta manera es como Juan se refiere a Barrabás, quien fuera encarcelado junto con Jesús, y después indultado por el clamor popular. "Barrabás era ladrón (Juan 18-40) (p. 78).
>
> La consecuencia del mensaje subversivo de Jesús fue la persecución y muerte de este, lo que hace constar que no era el profeta apacible que predicaba sobre moralidad, como bien lo expresa Smith, "Nadie crucificaría a un maestro que contaba hermosos relatos para inculcar moralidad y prudencia" (p. 79).

Existen otros sucesos que revelan el carácter revolucionario de Jesús, como lo fueron las ásperas relaciones que sostuvo con las autoridades políticas de los distintos sitios que visitó. Un pasaje que suele citarse con regularidad, y que da ejemplo de lo antes mencionado, se encuentra en el evangelio de Lucas, en el que se afirma que tras el aviso que dieran algunos fariseos a Jesús, para advertirle que Herodes lo buscaba para matarlo, éste respondió calificando a Herodes de "zorro" (Lc 13,31). Lo que denota, de acuerdo con Miranda (1988), la falta de respeto que manifestaba hacia los gobernantes y el lenguaje propio de un rebelde. Sin duda, son bastos los pasajes de los cuales echar mano para fundamentar la acción política de Jesús, pero baste decir que la persecución de este personaje por más de un gobernante se debía sin duda a la amenaza política que les representaba su movimiento.

---

[4] La misión del cristianismo primero y su inclinación a la causa de los pobres hizo de la teología de la liberación una expresión revolucionaria en América Latina.

## Intersecciones entre marxismo y cristianismo

Tanto el marxismo como el cristianismo son concepciones que a primera vista pueden resultar contradictorias en todo su entramado teórico, lo cual es comprensible si las nociones que se están enfrentando al hablar de ello son espiritualidad y materialismo, o fe y razón; éstos son sin duda conceptos antinómicos que no dan lugar a una relación entre ambas perspectivas. Son innumerables los trabajos que se han dedicado a oponerlas, dejando de lado los puntos de cruce que mantienen, como lo es el carácter humanista albergado en el cristianismo primitivo y su praxis de liberación, lo mismo que el humanismo marxista que pugna por la libertad de los hombres y el mejoramiento de la sociedad. Quizás el punto nodal más controversial, pero a su vez el más afín entre el cristianismo y el marxismo, sea el comunismo anticipado que registran las primeras congregaciones cristianas.

Para poder abordar el campo común entre el marxismo y el cristianismo primitivo, consideramos necesario retomar el término latín referido con anterioridad: *ekklesía* (Iglesia), que se empleaba para designar tanto *el concreto hecho de reunirse como la comunidad reunida* (Küng, 1975, p. 305), quedando la comunidad como el soporte de la Iglesia, pues, ésta sólo puede ser tal, cuando se llevaba a cabo el ejercicio de reunión entre miembros de una comunidad. De hecho, Küng (1975) revela el carácter intercambiable entre los términos “asamblea”, “comunidad”, “iglesia”, afirmando que éstos deben ser vistos como correlativos:

- “Asamblea” quiere decir que la *ekklesía* jamás existe como mera institución estática, sino sólo por el renovado acontecimiento concreto de reunirse.
- “Comunidad” subraya que la *ekklesía* nunca es una simple superorganización abstracta y lejana de funcionarios por encima de la asamblea concreta, sino siempre una comunidad que se reúne en un lugar determinado, en un tiempo determinado y para una acción concreta.
- “Iglesia” significa que la *ekklesía* jamás es una simple yuxtaposición inconexa de asociaciones religiosas aisladas y autosuficientes, sino la plena comunión de miembros unidos entre sí en el mutuo servicio.

Como se ve, la conjugación de estos términos alude a los encuentros, reuniones y vínculos existentes entre miembros de una misma comunidad. Sus prácticas asamblearias revelan el ejercicio horizontal de las primeras comunidades cristianas, las cuales se distinguían por tener relaciones más justas e igualitarias. Estas relaciones comunitarias basadas en la fraternidad destacan la esencia del cristianismo: una sociedad de hermanos, donde todo se tenía en común, que es lo que se

conoce propiamente como comunismo. Esto se contempla en los capítulos II y IV de los Hechos de los Apóstoles:

> Y perseveraban en la doctrina de los apóstoles, y en la comunión, y en el partimiento del pan, y en las oraciones [...] Y todos los que creían estaban juntos; y tenían todas las cosas comunes; y vendían las posesiones y las haciendas, y repartíanlas a todos, como cada uno había menester (Hechos II, 42, 44-45).
>
> De la multitud de los creyentes el corazón era uno y el alma una, y ni uno solo decía suyo algo de lo que tenía, sino que todas las cosas les eran comunes. No había entre ellos pobre alguno, pues cuantos poseían campos o casas, los vendían y los ponían a los pies de los apóstoles, y se repartía a cada uno de acuerdo con su necesidad (Act 4 32,34-35) (Miranda, 1988, pp. 14-15).

Este pasaje retrata el primitivo comunismo cristiano manifiesto en el siglo primero, semejante al *estado de naturaleza* en donde todos los seres humanos eran libres e iguales. Todos aquellos que deseaban adherirse a la comunidad cristiana por libre decisión, debían hacerlo en solidaridad y compromiso con los otros, pero, principalmente con los pobres y oprimidos. Otra de las características que destaca es la fraternidad, que construye una comunidad de hermanos en la que no se impone autoridad alguna.

La frase que Marx tomó de Louis Blanc, "de cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades", está inspirada, según señala Miranda (1988), en el fragmento antes citado de Lucas, "se repartía a cada uno de acuerdo a su necesidad" (p. 9). Aunque la cita de Lucas se asemeja más a una fórmula comunista, en la que se entrega a cada cual, en función de sus necesidades, mientras que el socialismo retribuye acorde con su necesidad y capacidad. Sin embargo, el pasaje pudo haber sido el punto de arranque de Blanc, finalmente el comunismo es la fase de un mismo sistema.

Los primeros cristianos se vieron influidos por los actos que proyectó en su vida pública la figura de Jesús. Según los hechos históricos su prédica, como sus acciones iba dirigida a los pobres, que eran con quiénes se relacionaba. Él se movía dentro de los niveles más bajos de la sociedad, entre esclavos, prostitutas, ladrones y pecadores, mostrándose siempre de parte de los pobres. De ahí su reclamo y denuncia hacia los fariseos que gozaban de posiciones privilegiadas, a costa de la explotación y opresión de otros hombres. Por ello, el exclamaba: "Dichosos los pobres porque de vosotros es el reino de Dios" (Lc 6,20), "Ay de vosotros lo ricos, porque habéis recibido vuestro consuelo" (Lc 6,24). La sentencia denuncia los círculos dominantes de la época, al expresar que al reino de Dios no pueden entrar

aquellos que ostenten riquezas a costa de la miseria del prójimo. El reino de Dios se presenta así, como una sociedad sin clases, un principio material a realizarse en el mundo terreno. Una sociedad más justa que intentaba alcanzar la plenitud de una vida comunitaria.

No cabe duda de que la praxis de los primeros cristianos demuestra su compromiso político por la justicia, y que sus denuncias y mensajes revelaban el carácter comunista de las primeras congregaciones. Su mensaje revolucionario no era sino una intervención en favor de una transformación radical. Cierto es que carecían de las herramientas teóricas para sistematizar y estructurar su visión, pero su praxis fue claramente una apuesta por la acción política de un proyecto humanitario y liberador de toda injusticia. La lucha por la liberación social y económica, el compromiso político y el deseo de transformación, se asemejan al del marxismo. Aunque haya quienes se empeñan en mostrar que marxismo y cristianismo son dos esferas separadas, lo cierto es que conservan varios elementos comunes, algunos de los cuales hemos mostrado en el presente texto. Otra similitud la encontramos en el origen de ambos movimientos. El cristianismo se ha definido como la religión de los pobres, debido a que los primeros cristianos pertenecían a los niveles más bajos de la sociedad; lo mismo que en el marxismo, son los proletarios –la clase obrera de la sociedad–, la que emprendería la lucha de clases, de ahí el célebre llamado de Marx, incluido en el *Manifiesto comunista*: "¡Proletarios de todos los países, uníos!".

El propio Engels, que se mostraba más interesado que Marx sobre el fenómeno religioso en sentido histórico, mostró el paralelo existente entre el socialismo moderno y la cristiandad primitiva, exponiendo que:

> a) Ambos movimientos fueron creados por las masas –no por líderes ni profetas–; b) sus miembros fueron oprimidos, perseguidos y proscriptos por las autoridades dominantes, y c) predicaron una inminente liberación y eliminación de la miseria y la esclavitud (Löwy, 2006, p. 285).

## Fidel Castro y el cristianismo

Fidel Castro, el máximo líder de la revolución cubana, en un esclarecedor diálogo con el teólogo brasileño Frei Betto (1985), señala las críticas comunes provenientes de ambos frentes, la enseñanza cristiana y el marxismo-leninista:

> La Iglesia criticaba la gula; el socialismo, el marxismo-leninismo, critica también la gula, casi podríamos decir que con la misma fuerza. El egoísmo es una de las cosas

> que más criticamos nosotros, y es una cosa criticada por la Iglesia; la avaricia es otra de las críticas sobre las cuales tenemos criterios comunes (p. 261).

La perspectiva que surge del diálogo entre el teólogo brasileño y el líder cubano, en la que muestran al cristianismo y comunismo como dos caras de una misma moneda, también se ve reflejada en el discurso que Fidel Castro dio a un grupo de sacerdotes en el año de 1971, en Santiago de Chile:

> La religión es para el hombre; tiene como objeto al hombre. El centro es el hombre. Entonces [...] yo digo que hay diez veces, diez mil veces más puntos de coincidencia del cristianismo con el comunismo, que las que puede haber con el capitalismo, señores". Agrega: "Pero para ustedes, aquí entre nosotros, yo les digo que hay un gran punto de comunidad entre los objetivos que preconiza el cristianismo y los objetivos que buscamos los comunistas; entre la prédica cristiana de la humildad, la austeridad, el espíritu de sacrificio, el amor al prójimo y todo lo que puede llamarse contenido de la vida y la conducta de un revolucionario (Dussel, 1977, p. 42).

Como vemos, no hace falta examinar en lo profundo para encontrar las similitudes entre los objetivos marxistas y los principios cristianos que dan cuenta de que ambos movimientos no se contraponen, sino que existe un puente común que es la denuncia de la injusticia y la búsqueda del mejoramiento social.

## Francisco, líder religioso y político

José María Castillo (2009) nos cuenta en su libro *La humanización de Dios. Ensayo sobre cristología*, que los cuatro primeros concilios ecuménicos, Nicea, Constantinopla I, Éfeso y Calcedonia, no fueron convocados ni presididos ni promulgados por los papas correspondientes, sino por los emperadores romanos. Señala que los dogmas cristológicos estuvieron determinados por los "condicionantes políticos" de la época, y pone como ejemplo particular el concilio de Nicea, el cual fue convocado por el emperador Constantino, quien costeó, presidió y organizó el evento en el propio palacio imperial, promulgando él mismo los acuerdos del concilio.

Ante lo anterior, no podemos sino inferir que el nacimiento y posterior desarrollo de la Iglesia como organización religiosa estuvo marcada por la cuestión política y las relaciones de poder, cuestión que precisamente criticó Marx. Lo anterior nos lleva a suponer que el desenlace que ha tenido la institución religiosa hasta nuestros días ha sido el resultado de relaciones y acuerdos políticos, tanto internos como externos, incluidos los vinculados a la creación del Vaticano como Estado. Es decir, la

Iglesia y el cristianismo, así como el catolicismo en particular, no pueden negar que han hecho política en su devenir diario; de hecho, su labor evangélica, su doctrina social y muchos de los documentos eclesiales, entre ellos, algunas encíclicas papales tienen una fuerte connotación política.

Lo anterior viene al caso porque precisamente en este escrito hacemos una revisión de ciertos puntos de coincidencia entre el pensamiento marxista y el cristianismo, asunto que seguimos abordando, pero ahora a partir de la figura del papa Francisco, figura de talla mundial que tiene un discurso crítico hacia el capitalismo y las condiciones de pobreza de millones de personas. Aunque sabemos que no es el único papa con un discurso político. Juan Pablo II, tuvo un discurso y una posición política muy clara en contra del comunismo y contribuyó decisivamente a su derrumbe. Los papas, los obispos y los sacerdotes no sólo son guiados por obra del espíritu santo, sino también por la política y el poder.

Como se ha podido apreciar en los cinco años de pontificado de Francisco, en no pocas ocasiones ha utilizado la retórica política para denunciar los males de la globalización capitalista, pero también para tratar de convencer a los católicos de que es necesario inmiscuirse en la política para frenar los abusos del poder y transitar hacia otras formas de convivencia humana. Incluso, el pontífice ha emprendido una reforma al interior de la Iglesia, la cual no ha logrado los cambios esperados precisamente porque hay una fuerte resistencia política en la curia romana. Desde varios ángulos se puede apreciar que una buena parte de la actividad del papa es política, aunque algunos dirán que principalmente es pastoral y religiosa, en lo cual podemos coincidir. Sin embargo, lo pastoral y religioso también tiene sus fuertes connotaciones políticas.

## Pero, ¿de qué política estamos hablando?

En este asunto de definir la política, sus enfoques y sus alcances ha corrido mucha tinta desde la antigüedad, por lo que es complicado hacer una síntesis de lo que han dicho decenas de autores. Por ello, nos centraremos en una serie de postulados desde donde iremos haciendo el análisis de las acciones políticas del pontífice argentino. Para empezar, desde los formalismos semánticos se ha dicho que la política es una ciencia relacionada con las cuestiones del poder, y que consiste en el arte de la negociación para llegar a acuerdos o para imponer la dominación; aquí podemos ubicar a autores como Maquiavelo, Hobbes, Weber, entre otros. Mientras que otras ideas sitúan a la política como un conjunto de acciones que buscan el bien común, el servicio a los demás. O como dice Dussel (2010), que la política "es una actividad que organiza y promueve la producción, reproducción y aumento de la vida de sus

miembros. Y en cuanto tal podría denominarse voluntad general" (p. 24), esto, en referencia a Rousseau.

Vista de este modo, a la política se le puede concebir como poder o como bien común, o como ambas, pero en los dos casos se trata de una teoría y una praxis. El primer enfoque de la política como poder nos lleva a asuntos delicados como la dominación, el control, la sujeción, la hegemonía, y en el mejor de los casos, a la negociación de intereses. Este enfoque de política como poder lo podemos asociar a minorías partidistas, empresariales, financieras, de gobierno y a cualquier otro tipo de grupo con influencia para imponer sus intereses y voluntad. Mientras que la política asociada con el bien común la podemos vincular con la comunidad, con la ciudadanía, con la voluntad general, con las mayorías, que es la idea de política del propio Marx. Es una política de servicio que privilegia el interés colectivo por sobre el interés particular, sin que ello implique negar la existencia de intereses privados. Podemos decir que la política como poder se ejerce sobre la comunidad; en tanto, la política como bien común se ejerce desde y para la comunidad.

Otro dato sobre estos dos enfoques es aquel que indica que la política como poder es la política real (*realpolitik*) que se ha ejercido a lo largo de la historia. Que se trata de la política practicada por los imperios, por los Estados, por los partidos políticos, por las instituciones financieras internacionales, por las naciones más industrializadas, por las compañías trasnacionales, y por todos aquellos grupos capaces de imponer su voluntad sobre los demás. Mientras que la política como bien común es la política ideal que no ha logrado ganarse su lugar para hacer respetar los intereses y las necesidades de las mayorías, sobre todo de aquellas que viven en la opresión y la exclusión. Este tipo de enfoque de la política estaría representado por todos aquellos movimientos sociales, luchas de resistencia, sectores de las Iglesias y expresiones progresistas que a lo largo de la historia se han manifestado en aras de la igualdad y la justicia.

La política como poder, ejercida por unas minorías representa la dominación, pero particularmente problemas muy específicos como la predominancia del interés privado sobre el interés colectivo, representa el autoritarismo, la acumulación de la riqueza, la corrupción e impunidad, la depredación de la naturaleza y la injusticia, males históricos que seguimos cargando como humanidad. En tanto, la política como bien común es aspiracional de la voluntad general, de la democracia participativa, de la distribución de la riqueza, de la honestidad, de la aplicación de la ley, del equilibrio ambiental y de la justicia. Siendo esquemáticos podríamos decir que la política como poder representa la ideología de dominación que permea al mundo y las sociedades. Mientras que la política como bien común es una ideo-

logía contrahegemónica que sigue siendo un proyecto utópico que no alcanza a ver materializados sus ideales y principios.

La política como poder atenta contra la democracia. En cambio, la política como bien común es un elemento central de la democracia. En esto, ha habido un debate interesante que señala que la política como bien común necesita, si quiere ser viable, del poder. Y a su vez, la política como poder requiere tener en ciertas circunstancias, servicio a los demás y la aspiración al bien común si es que quiere sostenerse en el tiempo y legitimarse. O sea, que al final de cuentas no son campos tan separados, sino que se entrecruzan. La política real también debe tener trazos de política ideal. Mientras ésta también debe ser política real.

## La política como "obligación". "Rehabilitar" la política

Si ubicamos el discurso y la praxis política del papa Francisco, podríamos decir que se localiza en la comprensión de la política como bien común. Y no la ve de ningún modo ajena al mundo cristiano ni al mundo marxista. Por el contrario, la plantea como una necesidad y como una obligación de todo creyente. Al menos, así lo ha expresado reiteradamente, como en aquel encuentro que sostuvo en el Vaticano en 2013, con alumnos y ex alumnos de los colegios jesuitas de Italia y Albania. Ahí explicó que

> involucrarse en la política es una obligación para un cristiano. Nosotros no podemos jugar a Pilato, lavarnos las manos: No podemos [...] Debemos inmiscuirnos en la política porque la política es una de las formas más altas de la caridad, porque busca el bien común. Y los laicos cristianos deben trabajar en política (Redacción ACI Prensa, 2013).

En otra ocasión, en Brasil y ante la clase política de ese país, el papa Francisco pronunció un discurso en que señala la necesidad de "rehabilitar la política", haciendo referencia a un documento de la Comisión Social del Episcopado francés que fue publicado en 1999 con el título *Rehabilitar la política*. Las palabras del líder católico fueron en el sentido de exigir la rehabilitación de la política.

> El futuro exige hoy la tarea de rehabilitar la política, rehabilitar la política, que es una de las formas más altas de la caridad. El futuro nos exige también una visión humanista de la economía y una política que logre cada vez más y mejor la participación de las personas, evite el elitismo y erradique la pobreza. Que a nadie le falte lo necesario y que se asegure a todos dignidad, fraternidad y solidaridad: éste es el camino propuesto (Zenit, 2013).

En el documento de los obispos franceses se puede leer, en el punto 9, lo siguiente:

> Pretender alcanzar el bien común
> 9. La organización política existe por y para el bien común, que es algo más que la suma de intereses particulares, individuales o colectivos, a menudo contradictorios entre sí. "Comprende el conjunto de condiciones de vida social que permite a los hombres, familias y agrupamientos sentirse realizados de forma más completa y sencilla." Así, debe experimentar una búsqueda infinita de aquello que sea útil para la mayor cantidad de gente, lo que permita mejorar la situación de los menos favorecidos y de los más débiles. Ha de tener en cuenta no solamente el interés de las generaciones actuales, sino también, bajo la perspectiva de un desarrollo duradero, de las generaciones futuras (Comisión Social del Episcopado Francés, 1999).

Como se observa, el concepto de política y de organización política tiene una connotación clara de servicio y no de poder autorreferencial, lo que constituye un aporte para el entendimiento de la misma desde el interior de ciertos círculos católicos. El papa Francisco, como hemos visto, asume la política desde este enfoque y pide la participación de los creyentes. Es decir, el documento *Rehabilitar la política*, es uno de los referentes de la Iglesia.

Durante su pontificado, el papa argentino ha tenido múltiples ocasiones en donde mezcla su mensaje pastoral con mensajes políticos, de eso está consciente y sabe que es necesario. Ante la menor oportunidad cuestiona las situaciones de pobreza y lanza críticas al modelo globalizador y a quienes detentan poder. Se trata de un activismo religioso, pero también político. Aprovecha su estatus de líder mundial y hace escuchar su voz. Podríamos asegurar que sus llamados a los cristianos para hacer política, va en el sentido de situar esta actividad como un ejercicio del bien común, o como lo ha dicho él mismo, como un ejercicio de caridad. Asumimos que su idea de política no está vinculada al poder, o al menor al poder autorreferencial de grupos e individuos. Su posición de líder de millones de católicos lo coloca en un lugar privilegiado para promover una cultura ciudadana y cristiana sensible al mundo de sufrimientos y atropellos. Sus discursos y sus encuentros con otros personajes de alto nivel en la política mundial lo convierten de facto en otro líder político de gran calado.

No hay que olvidar que Francisco ha estado en las Naciones Unidas, de hecho, el Vaticano es un observador permanente en ese foro. Bergoglio ha estado en el Congreso de los Estados Unidos y se entrevistó con el ex presidente Barack Obama. Se ha reunido con dirigentes de movimientos populares en Roma, fue intermediario

en el conflicto entre Cuba y el gobierno estadounidense. Logró sentar en la mesa de negociación al presidente Juan Manuel Santos de Colombia con su antecesor Álvaro Uribe, quienes tienen un conflicto por el proceso de paz en esa nación. Ha expresado opiniones políticas en relación con Donald Trump, como aquella donde dijo, sin mencionarlo directamente, que no hay que "crear muros, sino puentes, no responder al mal con el mal, vencer al mal con el bien" (Redacción Reuters, 2017). En dos ocasiones, el líder de los católicos se ha reunido con el presidente de Rusia, Vladimir Putin, para dialogar sobre los conflictos en Ucrania y Siria.

En México, su gira pastoral de 2016 fue utilizada políticamente por el gobierno mexicano, pero también él le dio un tinte político a la misma, toda vez que se reunió con indígenas en Chiapas, estuvo en la frontera norte y lanzó una dura crítica a los obispos mexicanos. En aquel entonces les reclamó a los prelados no dejarse "corromper por el materialismo trivial, ni por las ilusiones seductoras de los acuerdos debajo de la mesa; no pongan su confianza en los 'carros y caballos' de los faraones actuales" (Ramírez, 2016), les pidió. Y qué decir de todos los personajes del mundo empresarial, social, artístico, cultural y deportivo que lo visitan recurrentemente en el Vaticano, cuestiones que lo reivindican como un referente mundial de la política. De hecho, el Vaticano tiene relaciones diplomáticas con 180 países del orbe.

Los acontecimientos y datos anteriores no dejan lugar a dudas de que una parte importante de su agenda es política. Como lo fue la agenda del papa Juan Pablo II, quien dedicó un enorme esfuerzo para contrarrestar al comunismo, agenda que se dio en el contexto de la guerra fría. Por ello, se la jugó con Occidente y con el capitalismo. Pero el papa actual vive ahora en un entorno de hegemonía capitalista comandada por las naciones más industrializadas y que tienen al borde del precipicio al mundo entero. Cuestión que seguramente entiende Francisco como lo entendería Marx, y ante la cual se ha posicionado críticamente; por ello sus recurrentes discursos en contra de los abusos de la economía de mercado y del poder político dominante.

Ahora bien, las acciones políticas de Bergoglio no han tenido que ver sólo con el mundo exterior al Vaticano, sino que su pontificado ha pretendido una reforma de la Iglesia, incluida la curia romana. Proyecto que no ha tenido buena recepción porque hay fuertes intereses internos que defiende la alta jerarquía vaticana, la cual no ha aceptado los cambios que pretende el papa. Son obispos y cardenales entronizados en la estructura de la Iglesia los que no están dispuestos a ceder, y menos ante un pontífice latinoamericano y jesuita. Ese es el poder del clero y de una institución como la que criticó Marx en el siglo XIX.

En diciembre de 2016, en el mensaje de Navidad, el papa argentino se dirigió a la curia en un tono de desesperación, señalando que

existen resistencias malvadas (a su reforma), que germinan en mentes perversas y se presentan cuando el demonio inspira malas intenciones**.** Este último tipo de resistencia se esconde en justificaciones y, en tantos casos, palabras acusatorias que se refugian en las tradiciones, en las apariencias, en las formalidades, en lo conocido (Infobae, 2016).

Francisco explicó que la reforma del gobierno de la Iglesia "no tiene fines estéticos" y que

no puede ser entendida como una especie de lifting o de maquillaje para embellecer el anciano cuerpo curial o como una operación de cirugía estética [...] Queridos hermanos, no son las arrugas de la Iglesia lo que se tiene que temer, sino las manchas (Infobae, 2016).

En este mismo sentido, indicó que para realizar la reforma no basta

cambiar el personal, sino que los miembros de la Curia se renueven espiritualmente, humanamente y profesionalmente [...] La reforma de la Curia no se actúa con el cambio de las personas –que se está realizando y se realizará– sino con la conversión en las personas" (Infobae, 2016).

He aquí otro asunto político, el papa queriendo hacer una reforma de la Iglesia, mientras que los excelentísimos obispos y cardenales, en su mayoría europeos y estadounidenses, haciéndole la guerra para que los cambios no toquen los intereses de la curia y sus lazos por todo el mundo. Se trata de un forcejeo interno donde la política como poder, representada por la jerarquía romana, se enfrenta a la política como bien común, personificada por el pontífice y todos aquellos que lo apoyan.

Gianni Valente (2017), periodista italiano especializado en cuestiones vaticanas, escribió un artículo titulado "La fe de los simples y las operaciones anti-Francisco", donde señala que

quienes atacan con profesionalidad al Papa reinante en el Vaticano se aprovechan del énfasis sobre su excepcionalidad innovadora, se enorgullecen de desenmascararla reduciéndola a sus orígenes jesuítico-argentinos, para después acusarlo de romper la continuidad y de una potencial "desviación" con respecto a sus últimos dos predecesores.

Lo anterior, no hace más que confirmar la resistencia que tienen los poderes curiales, quienes se han manifestado políticamente a favor de la continuidad de la Iglesia siguiendo la línea de los dos anteriores papas, que como sabemos se caracterizaron por tener posturas conservadoras que reforzaron a la institución católica como una estructura de carácter imperial, autorreferencial y eurocéntrica. Pero además advierten que Francisco puede desviar el rumbo de la Iglesia, expresión que tiene una clara connotación política porque las "desviaciones" hacen peligrar los privilegios, lujos y ortodoxias del sector conservador que cogobierna el Vaticano.

De este modo, Francisco tiene dos frentes políticos abiertos. Por una parte, su lucha por un mundo menos injusto y más igualitario, y por otra, su lucha por transformar la Iglesia para convertirla en un medio de servicio que favorezca la humanización de la sociedad global. Desafíos en las que necesita aliados, estrategias, programas, pero no sólo al interior de la Iglesia, sino también fuera de ella. Su labor en este sentido no puede ser sólo pastoral y evangélica, sino a su vez política, y en ello, no debe dudar en profundizar su discurso crítico y en seguir recorriendo el mundo para convencer a las mayorías de que es momento de poner freno al tren de las ambiciones, del poder y la dominación.

Otra perspectiva desde la cual podemos leer el pensamiento político del actual papa es a través de sus escritos. Aquí destacamos la encíclica Laudato Si, documento en donde analiza la situación ecológica del planeta. Como se sabe, el texto fue publicado en 2015 y tuvo una importante repercusión por su carácter crítico. A este respecto, destacamos el numeral 109 que forma parte del tema titulado "Globalización del paradigma tecnocrático", que a su vez es parte del capítulo III, "Raíz humana de la crisis ecológica":

> 109. El paradigma tecnocrático también tiende a ejercer su dominio sobre la economía y la política. La economía asume todo desarrollo tecnológico en función del rédito, sin prestar atención a eventuales consecuencias negativas para el ser humano. Las finanzas ahogan a la economía real. No se aprendieron las lecciones de la crisis financiera mundial y con mucha lentitud se aprenden las lecciones del deterioro ambiental. En algunos círculos se sostiene que la economía actual y la tecnología resolverán todos los problemas ambientales, del mismo modo que se afirma, con lenguajes no académicos, que los problemas del hambre y la miseria en el mundo simplemente se resolverán con el crecimiento del mercado. No es una cuestión de teorías económicas, que quizás nadie se atreve hoy a defender, sino de su instalación en el desarrollo fáctico de la economía. Quienes no lo afirman con palabras lo sostienen con los hechos, cuando no parece preocuparles una justa dimensión de la producción, una mejor distribución de la riqueza, un

> cuidado responsable del ambiente o los derechos de las generaciones futuras. Con sus comportamientos expresan que el objetivo de maximizar los beneficios es suficiente. Pero el mercado por sí mismo no garantiza el desarrollo humano integral y la inclusión social. 89 Mientras tanto, tenemos un "superdesarrollo derrochador y consumista, que contrasta de modo inaceptable con situaciones persistentes de miseria deshumanizadora", 90 y no se elaboran con suficiente celeridad instituciones económicas y cauces sociales que permitan a los más pobres acceder de manera regular a los recursos básicos. No se termina de advertir cuáles son las raíces más profundas de los actuales desajustes, que tienen que ver con la orientación, los fines, el sentido y el contexto social del crecimiento tecnológico y económico (p. 85).

En síntesis, lo que podemos decir de este punto, y en general de toda la encíclica, es que se trata de un cuestionamiento directo al sistema capitalista, como un sistema cuya economía y tecnociencias están al servicio de la acumulación de riquezas sin importar el daño causado a una inmensa mayoría de la población global y a la naturaleza misma. El llamado es a reorientar el rumbo de la economía y la política, ya que la globalización del paradigma tecnocrático no es la vía que pueda garantizar el bien común, la justicia y el desarrollo humano integral. En el documento existe un cuestionamiento de fondo hacia las naciones más industrializadas, hacia las compañías trasnacionales, hacia las instituciones financieras globales, y en general, a todo el entramado del modelo capitalista. Como analogía podríamos señalar que la encíclica Laudato Si, es un manifiesto de vida contrahegemónico a la hegemonía de los poderes capitalistas. En otras palabras, es una toma de posición política en sentido crítico problematizador ante el sistema capitalista como un paradigma que se erige como el paladín del progreso humano. Críticas que también hizo Marx a este modo de producción que ya anunciaba una terrible explotación del ser humano y de la naturaleza.

## Conclusiones

Hay mucho que explorar para seguir encontrando las coincidencias entre el marxismo y el cristianismo, entre las críticas de Marx al capitalismo y los cuestionamientos de ciertos sectores de la Iglesia a la globalización. Son tiempos de poner sobre la mesa lo que une y no lo que antagoniza, sobre todo porque los tiempos actuales son de una enorme crisis social, humana y ambiental. El análisis académico puede continuar para seguir desmenuzando las dos concepciones y situar lo que acerca, pero también señalar lo que separa sin que eso implique que no pueda haber diálogo teórico y praxis liberadora.

No está demás decir que la crisis humana y civilizatoria reclama que todos alcemos la voz, que no hacerlo implica convertirnos en cómplices y testigos mudos de las atrocidades que padece el mundo. Por ello, el que Francisco sea un protagonista del mundo político, se ha convertido en una necesidad que representa la indignación y el coraje de millones de personas que sufren y claman. No hay que espantarnos por el discurso y la praxis política del actual papa, sino reconocer el valor emancipatorio de su pontificado, como es necesidad seguir identificando la teoría marxista como punto de referencia para la emancipación política y social respecto del capitalismo.

## Bibliografía

Boff, L. (1992) *Iglesia: carisma y poder. Ensayo de eclesiología militante* (Traducción por J. García, pp.13-28). España: Sal Terrae.

Castillo, J. M. (2009). *La humanización de Dios. Ensayo de cristología*. Madrid, España: Editorial Trotta.

Comisión Social del Episcopado Francés. (1999). *Rehabilitar la política*. Recuperado de http://www.mercaba.org/DOCTRINA%20SOCIAL/OB/rehabilitar_politica.pdf

Dussel, E. (1977). *Religión* (pp. 37-53). México: Edicol.

Dussel, E. (2006). *20 tesis de política*. México: Siglo xxi Editores/Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe.

Frei Betto. (1985). *Fidel y la religión. Conversaciones con Frei Betto* (Capítulos III-IV. Cuba: Oficina de Publicaciones del Consejo del Estado.

Infobae. (2016). El papa Francisco denunció “resistencias malvadas” a sus reformas en la Curia romana. Recuperado de http://www.infobae.com/america/mundo/2016/12/22/el-papa-francisco-denuncio-resistencias-malvadas-a-sus-reformas-en-la-curia-romana/

Jaeger, W. (1985). *Cristianismo primitivo y paidedia griega* (pp. 9-25). México: Fondo de Cultura Económica.

Küng, H. (1975). *Ser cristiano* (Traducción por J. M. Bravo Navalpotro; pp. 299-312) Madrid, España: Cristiandad.

Lenin, V. I. (1976) *Acerca de la religión* (pp. 5-10). Moscú, Rusia: Progreso.

Löwy, M. (2006). *Marxismo y religión, ¿opio del pueblo? La teoría marxista hoy* (pp. 281-296). Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Marx, K. (1987) *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción*. Escritos de juventud. México: Fondo de Cultura Económica.

Marx, K. (2008). *La ideología alemana* (Capítulo II, pp.5-60). México: Giforen.

Miranda, J. P. (1988) *Comunismo en la Biblia* (pp. 7-80) México: Siglo Veintiuno Editores.

Papa Francisco (2015). Carta encíclica Laudato Si del Santo Padre Francisco sobre el cuidado de la casa común. Recuperado de: https://www.aciprensa.com/Docum/LaudatoSi.pdf

Redacción ACI Prensa (2013). El Papa a niños y jóvenes: con el Señor todo se puede. Recuperado de https://www.aciprensa.com/noticias/el-papa-a-jovenes-con-el-senor-todo-se-puede-83988/#.UbIQWudHK6o

Redacción Reuters. (2017). Papa Francisco pide "no crear muros, sino puentes". Recuperado de http://lta.reuters.com/article/worldNews/idLTAKBN15N242

Tovar, C. y Toki, K. (1978). La crítica de la religión. Ensayo sobre la conciencia social según Karl Marx. *Revista de la Universidad Católica* (4/31), 69-91.

Valente, G. (2017). La fe de los simples y las operaciones anti-Francisco. Vatican Insider Vaticano. Recuperado de http://www.lastampa.it/2017/03/14/vaticaninsider/es/vaticano/la-fe-de-los-simples-y-las-operaciones-antifrancisco-E4CKdD6P96cqP8Tpd2uKLP/pagina.html

Zenit. (2013). Se debe rehabilitar la polícomo la forma más alta de la caridad. Recuperado de https://es.zenit.org/articles/se-debe-rehabilitar-la-poli-tica-como-la-forma-mas-alta-de-la-caridad/

# The immaterial social and material social: Finding Marx's social ontology in the early modern

*Aaron Álvarez*[1]

I provide an interpretation of Marx's social ontology and claim that it essentializes the production of identity to properties of social forces. Marx is committed to methodological holism and following Bunge (2000), can be said to be a logical holist because he conceptualizes of knowledge of part requiring knowledge of the whole. That whole is the social body for Marx. This body has definite movement and development. Methodological holism is the claim that social explanations should make use of reference to social objects. These positions when held together by Marx involve a commitment to the view that the individual is a mode of social relations that carved up into various properties that all have a relational status to each other. I claim that this account consists of three core features. The first is that the individual identity is cashed out in terms of social properties. The second, is that social properties preexist individual properties logically and the third is that properties are relational epistemically and ontologically. This means that various social properties such as 'consumption', 'individuals', 'production' instantiate together in a summized and exhaustive manner. I then compare Marx's account with Cornelius Castoriadis and reflect upon how social ontology is to develop and proceed in relation to Marx.

The importance of this discussion lies not just in the historical details that create a better picture of Marx and his philosophy but also because it enables better understanding of those who are influenced by Marx's normative account and descriptive accounts. Marx's normative account is characterized by his project of liberation and his view of history and his descriptive account is characterized by his claims about economics and society. Marx is often treated as theorist rather than philosopher and it is often under this guise that we read Marx as reaffirming multiple accounts. If an upshot can be construed in a non-historical sense from this piece it is that we should read current interpreters and lived experiences as

[1] El Paso Community College.

cashing out our understanding of meaning. We should resist the temptation to read properties in the sense Marx uses. There is no problem many taking his elements of his theory and repurposing them or using them. However, when we are unaware of Marx's commitments we may make a few errors Many may presume that properties they seek to explain are understood as properties in the sense Marx does. This may not be the cause. The three features are important and are the focus of this piece because when taken together they may not be useful to current methods in social philosophy. We may have different intuitions and practices that elucidate a different social ontology. Further, it may be that if we accept Marx's descriptive claims there may normative views that are rejected. This is because they exclude certain properties or social phenomena that otherwise we see as necessary for robust accounts. Further, it may be that metaphysically or epistemologically there are problems with these types of objects existing.

Marx rejects methodological individualism and ontological individualism. In practice this means he rejects individuals as being the truthmaker for causation of social phenomena and that he also rejects the existence of the individual as thing with their own facts that make up social objects. A notable break from this interpretation are some analytical Marxists such as Jon Elster and G. A Cohen who have reformulated Marx within rational choice theory. Although, this position should be understood as an anachronistic project. Marx's reason for endorsing the rejection of methodological individualism and ontological individualism is based on empirical and ontological grounds. The rejection of methodological and ontological individualism is not enough to provide an account of his social ontology. Instead we have to look at his epistemology for sources to what empirical and ontological reasons underlie his rejection. This is because it is possible to endorse a social ontology which may reject the claim of the atomic individual as a unit of social meaning on methodological grounds but still maintain the claim that the individual exists and that it has causal roles. Marx denies not just the existence of the individual as causally relevant but does so by affirming logical holism about social objects. This means that there is a rejection of the individual as logically prior as encountered in method and the ability for it ground facts about the world because facts about social objects and phenomena ground facts about what we call the individual.

To understand Marx's claims about methodology and why he affirms such holism, we need to understand Marx's view of matter and his theory of ideas. This is a necessary component of his account because concepts like 'concrete', 'material' and other terms acquire their meaning in this model. Marx's view of materialism can be discerned when he abandons the metaphysical concept of substance along with a rationalist framework of two levels of existence. This change can be observed

in his works such Theses on Feuerbach and On German Ideology. Debates outside the scope of this piece include the issue of whether the development away from the language of substance was a sharp break as argued by Althusser & Brewster (2005) a gradual shift such as in Arthur (2004), Mészáros (2010), or a series of large ruptures such as in Sève (1978). This debate is worthy of mention because they inform the nature of this break and elucidate the methodological features of Marx's theory and partially connect to later interpretations. Marx's development occurs within a larger debate about to understand empirical methods in economics within a German Idealist framework.

It has been noted that Marx rejects Ricardo and Smith as individualists. This is true, but it is not useful to put together Marx's view of social ontology as solely an inversion of theirs. Marx's rejection needs to be unpacked and placed in relation into an overall critique of rationalism, empiricism and their understanding of a social object. In this way, it is a rejection of older early modern philosophical strands of thought. This runs counter to our common placement of Marx within a post-Kantian philosophical environment. The features of social object and view of concrete and material are part of a larger early modern debate. We can see this in his discussions of Hume and D'Holbach in The German Ideology (Marx & Engels, 1972, pp. 110, 106). These discussions will prompt him to formulate his method. There he claims that "The first premises which we begin are not arbitrary ones, not dogmas, but real premises by which abstraction can only be made in the imagination." (pp. 42). Here Marx is rejecting the analytic method of Descartes and the Second Generation Cartesians but also critiquing the synthetic method of the empiricists. This can be seen in line with this view the concrete. In practice, this meant Marx was critiquing the epistemological access and the object of the individual that was grasped by both of these epistemic methods.

Marx (1996, p. 146) treats the existence of social historical relations here as concrete facts of the world. Marx defines concrete as the sum of many ideas given in definitions that exist in a unity in his Grundrisse. The concrete exists as necessary for perception and concepts. In thought concreteness is grasped as the summarization of properties in time. Facts must be concrete in the sense that they map both thought and action and cash out objects and our concepts about them. This "concreteness" helps make up what we grasp in a practical activity. Practical activity" here is meant to provide an explanation of an idea. An example of a "practical activity" can be grasped in production and consumption and the individual is meant to be idea. Production and consumption are concrete facts that over time exhaust both physical and immaterial properties of the individual. It is here that we can begin to understand Marx's social ontology.

**Marx's Social Ontology**

Marx's social ontology involves a rejection of the underpinnings of Ricardo and Smith. His view of concrete social properties involves the German Idealist view of synthesis. He is critiquing explanatory individualism as incomplete on this ground. Ricardo and Adam Smith did discuss and claimed to know objects such as companies that were comprised of individuals and understood through individuals. An example would be Adam Smith's claim that labor value is the source of value is acquired by looking at intervals of labor by matching a single task to an individual (Smith, Bullock & Eliot, 1963). Here we can see that to observe the social fact explaining labor requires us to grasp individuals. The intervals of labor occur at the level of the individual in the activity. The interval of labor is not known through analytic methods but through the synthetic method observing individuals. It is the comparison of individuals that underlies the differences of labor between professions for Smith. Marx will give an account of explanatory holism that runs against this when he carves out the existence of the individual in terms of the social facts through time. These facts exist at the level of social objects or processes. What most be said is what type of fact a social fact is for Marx. They are not of individuals that explain social bodies or features. Instead, ontologically they are social body expressing multiple particulars that are grasped. These various properties are instead different modes of the same social body.

Following Pablo Gilabert (1998) we can state that social facts for Marx consist of relational features. Individual properties exist relationally and are then placed within a dialectical structure to fully express an object. The features that Gilabert lists are ontological and epistemic characteristics of social bodies. He states that these relational features are external and internal relative to the social body. Here we see the holism at work. Gilabert finds that social facts are relational in the sense that affirming one social fact brings with it other social facts. We can state that these facts are ultimately grounded in the social body. These facts can be the existence of ideas or of physical properties, but they find their ultimate closure in a social body understood to express itself in the form of natural laws. Gilabert, finds that descriptions of internal facts are within the social body and when describing multiple parts of that body we find that our language grasps things external from the social body and things that make it up. These relations are not in harmony with each but instead is fraught with tensions. These tensions exist because the social body instantiates multiple properties that express certain properties that are in opposition to each other. Gilabert (1998) claims that it is possible to have descriptive contradictions at the level of beliefs of these properties, but these would be in the instantiation of a mode within the social body. The social object is a mode

that includes instantiation of multiple properties that exist are known epistemically as multiple types of facts endorsed including that of immaterial features like beliefs. Such properties and especially the immaterial are grasped through dialectic.

Marx's view described above is firmly located within a German Idealist model. In these types of model there is an attempt to reconcile objectivity and subjectivity along with their relevant properties and qualia in the experience of consciousness. Marx's view of social facts needs to be read in light of this. When he states that that individual does not exist before the social does, we should understand that he is claiming that both the objective and subjective properties of an individual need other properties that are social in nature in order to fully express themselves. Further, their grounding in the social body is governed like a natural law. These individual properties are of social objects and Marx supposes that facts that underlie individuals must exist in the form of social, economic or political properties. The facts about these properties at the social and political level exhaust the identity of the individual. So, the social fact explains properties of the individual. Social facts are the type of natural facts that explain the individual. The individual is an abstraction that expresses multiple other properties that actually exist at the level of the social object. The issue is how does this tie into the material? Material for Marx needs to be understand in terms of mode of production. The social relation of production requires the individual to be expressed. It is here that we understand Marx's break from Smith and Ricardo.

We can see this in Marx's Introduction section of Grundrisse. There he states that the subject at hand begins with material production. The subject here refers not just to what Smith and Ricardo. Marx states that the 18th century individual is a product of the dissolution of feudal production and the production developed since the 16th (Marx 1996, p. 129). What this means is that social, economic and political facts describe the object of the individual and exhaust its identity.

The example he gives of this is the individual which is a premise underlying his theory of human history. Marx (1996) states that the first premise of human history is that human individuals exist. He does not mean individual in the ethical or theological concept of person. This becomes clear when he goes onto state that "By producing their means of subsistence men are indirectly producing their actual material life." (Ibid) He then goes onto state that that production is not just a definite form of expressing life but that "What they are, therefore, coincides with their production, both with that they produce and with how they produce." To fully unpack what this claim means requires us to understand what material does because we are a mode of it.

Material production for Marx is held to be a type of way of epistemic access in the world. Production mediates consumption because production creates the subject for the products. Marx (1996, p. 136) gives the example of a dress to show that material production is an epistemic act by rendering an object for the active subject. He states that the dress only becomes a dress in the act of wearing and that what separates a natural object from a product is the act of consumption. Consumption creates casually the movement to produce in both mental and material properties. This means it creates the subjective conditions for more production and consumption and the things doing those actions. Each of these is a mode of the reality of things as we live them. We experience the dress, but we grasp the that experience of a dress through these modes. We encounter the dress in terms of its consumption and in terms of production but also in terms of its aesthetic and social roles. The unity of these features exists only though a historical summation. We see that for instance in our role of expenditure of labor in showing preference for one dress or another. What I think is the aesthetic is really for Marx is a way to grasp the properties of production and consumption. Other properties besides the aesthetic function in a similar way.

## The Explanatory Nature of Marx's Social Ontology

Marx's social objects such capital and labor play an explanatory role. One in which many social and political philosophies disagree with. For example, Enrique Dussell (2003) will critique Marx's explanation of religion by stating that the theory of fetishism is not a complete theory of religion. Others like Wolff (1981) will critique and re-interpret Marx's view that labor is the substance of value and is required to explain the creation of profit. The nature of this critiques lies in the role that social objects play in explaining. Methodological holism seems to lead to incomplete explanations. We have an intuition that social bodies and social explanations do not have the causal role solely. Further, we don't conceptualize of social bodies as having solely explanatory power. Marx collapses an intuition that the political limits our experience. This makes sense of the logical and methodological holism. For example, a political body such as a legislative one exists prior to the experience of decisions made about it. Individual decisions within a legal framework exist not logically prior but can be broken down into components explained through the mechanism that make the decision. For example, why would an individual voter within a legislative body compromise? The answer is simple and can be broken down into the mechanics of the voting system. The individual act of voting can be successful understood solely through the social object of the voting system and we can understand our voting preferences through the mechanisms of the social

body. These seems reasonable and it is possible to find this reasoning within our intuitions and through modeling of such institutions. We do want to state that certain social objects like institutions explain some behaviors. However, when we assign that scope of explanatory power to other social objects we may disagree and no longer have those intuitions. For example, we do not want to state that friendship as a social relationship is comprised or explained by social structures alone but that facts or experience at the individual level explain it. The social body then explains or maybe even represents that individual relation in certain ways but that it does not exhaust it. We want to state that those facts describe things at the level of an individual object and facts about the individual choosing to have a friend or enable that friendship are what explain the friendship. We don't want to state that the friendship itself exists logically before the relationship nor does it give in total the conditions to the existence of the friendship. It is this overarching scope and existential demands that come with that scope that lead to us moving away from Marx's methodological holism and logical holism. Further, we often don't want to cash out social objects as having ontological import. We don't want to say that friendship is part of the basic furniture of the universe as an abstract object. This would seem to place Marx into a series of commitments he sought to repudiate.

**Responses and Reflections: Looking at Building upon Castoriadis**

When we encounter Marx both in a historical context and non-historical context we are presented not just with the historical discourse above and a language of social ontology but a larger view of values. It is the reduction to expressions of social bodies that occurs with Marx's account that poses direct problems. It is here that we are presented with decisions about what we are and who we are. Methodological holism and logical holism take on a tinge beyond the abstract when we assent to them jointly. It is possible to separate the normative goals disclosed in Marx from this framework. However, the explanation of the Marx seeks to remedy would be carved out differently. It is in this spirt that we should understand engagements with Marx. We can look towards evidence of this is Elster, Dussel, and Wolff of such relations. Castoriadis will endorse an alternate vision of a radical imaginary which is capable and aware of instituting itself through the expression of a perpetual orientation of otherness (Castoriadis, 1997). This inability to exhaust an identity with social objects reflects a different intuition about the individual and its ontological priority. The existential orientation of otherness, even otherness of oneself. leads to a different view in which there is a material rupture. This rupture itself points towards Marx's critique.

Castoriadis's critique of Marx is one where the methodological holism and logical holism is rejected. As an economic theory, as a method, and in its structure. His rejection of methodological holism and logical holism occurs because the premises of mapping individual properties into economic properties fails. The social object and individual are two different levels of properties that exist parallel. The individual and social each exist a common creative development rather than a fixed historical development. He will find that under Marx's theories economic laws function like natural laws and in practice this means that the conscious actions of individuals are the unconscious instrument of those laws realization (Castoriadis & Blamey, 1998). It is this feature that makes up the historical for Marx. The abstract system of economic properties and its quantifiable relations exist and function independently of other relations in this view. Castoriadis's states that this economic system is an abstraction itself and that not all other relations cannot be rendered subservient to the economic. Its independent autonomous existence itself is a judgement that helps create its own existence. His argument is that if it the economic system were able to turn people into objects then it would collapse immediately. Instead, Marx's claims consist of imaginary existing in anticipation of its own realization. This is because the current economic systems function through our struggles to not be turned into such properties (Castoriadis & Blamey 1998). This struggle itself plays a role in creating the conditions because there is an anticipation of being an object carved through both holisms. Here the economic forces produce their own conditions through the instantiation of properties of production and consumption. Methodological holism and logical holism here are not just rejected but the way we reject it matters. The contest of material and productive forces can easily recreate the very conditions that he normatively seeks to remedy. The result of this is that in a normative sense Castoriadis is committed to rejecting both types of holism. Not just on factual grounds but on existential grounds. Committing ourselves to them requires us to unify history and social objects. I state history here because we mean a law like regularity. Existentially, we understand ourselves out of disjoint between the two. This itself appears in our tension when we conceive of ourselves as bodies of experience and not as abstract properties. Marx's view of false consciousness is an awareness of our body through an abstract composition of experience. This abstract composition is granted through his historical method.

Marx's methodological holism and logical holism in this case acts against the very normative liberatory goals according to Castoriadis. The individual not in tension with themselves realizes the historical material system and its end goal. This aware agent becomes characterized through the two types of holism. These

two holisms enable the epistemic conditions for the necessity of liberation at the same time. The material historical movement is characterized by the preexistence of the social historical as a unified orientation of social bodies. Through both types of holism this unified ground explains properties that we otherwise see as novel and part of our existential life.

In an explanatory sense we don't want to state that intuitively we grasp the totality of a property and further that the individual is an expression of that property. It is this strong closure of identity that underlies Marx's treatment of holism and which is the problem with his theory. It is this feature that also grants it a historical law-like nature. It is this law-like determination of identity through economic properties that is often rejected by Neo-Marxists. The determinist layer can be peeled away from Marx's account, but the reductive economic ontology may not be. This is because knowledge itself in the Marxist account is of those social bodies. Those social bodies exist logically prior to other objects and are way we acquire knowledge of other properties. Most social ontologies want to leave open a creative and imaginative element. It is this element that we risk losing when we import Marx qua Marx rather than newer engagements with Marx or Marx without clear engagements with lived experience. It is also here that a normative engagement with Marx requires careful interaction. We don't want to force closure of identity through properties or the historical or social. When we unify the historical and social in Marx we risk reducing the individual in a total way. We want to preserve the creative features of the individual and social. It is here that modern projects of various stripes including post-colonial and those of substantive justice must pay heed.

## Biliography

Althusser, L. & Brewster, B. (2005). *For Marx*. London, UK: Verso.

Arthur, C. J. (2004). *The new dialectic and Marxs Capital*. Leiden, Países Bajos: Brill. DOI:9004136436

Bunge, M. (2000). Ten modes of individualism-None of which works-And their alternatives. *Philosophy of the Social Sciences, 30* (3), 384-406. DOI: 10.1177/004839310003000303

Dussel, E. (2003). The concept of fetishism in Marx's thought (Elements for a general Marxist theory of religion), Part II of II. *Radical Philosophy Review, 6* (2), 93-129. DOI: 10.5840/radphilrev20036219

Castoriadis, C. (1997). The discovery of the imagination. *World in fragments: Writings on politics, society, psychoanalysis, and the imagination* (pp. 213-245). Stanford, Estados Unidos: Stanford University Press.

Castoriadis, C. & Blamey, K. (1998). The imaginary institution of society. Massachusetts, EE.UU.: MIT Press.

Gilabert, P. (1998). Relaciones sociales, conflicto e historia. Una Interpretación de "Dialéctica"' en Marx. In M. L. Femenias (Ed.), Cuatro concepciones de la Dialéctica (pp. 117-146). Argentina: Editorial Universitaria de La Plata.

Smith, A., Bullock, C. J., & Eliot, C. W. (1963). An Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations. New York, EE.UU.: P. F. Collier.

Marx, K. (1996). "Introduction" to the Grundrisse. *Marx: Later political writings* (pp. 128-157). DOI: 10.1017/cbo9780511810695.008

Marx, K. & Engels, F. (1970). The German ideology: Part one, with selections from parts two and three, together with Marx "Introduction to a critique of political economy". Edited, and with introduction by C. J. Arthur (C. J. Arthur, Trans.). New York: International.

Mészáros, I. (2010). Social structure and forms of consciousness. New York: Monthly Review Press.

Sève, L. (1978). Man in Marxist theory and the psychology of personality. Hassocks, UK: Harvester Press.

Wolff, R. (1981). A critique and reinterpretation of Marx's Labor Theory of value. *Philosophy & Public Affairs, 10* (2), 89-120. Retrieved from http://www.jstor.org/stable/2264974

# Ante la pobreza intelectual, pensar con y contra Marx

*Rocío Salcido Serrano* y
*Gonzalo Andrade Rojas*[1]

El primero, que tiene el poder sabe que morirá antes que el segundo;
este, que aún no lo tiene está seguro de sobrevivir
Elias Canetti, *Masa y poder*

Nuestro ensayo se conforma de tres apartados, el primero lo dedicamos a mostrar los condicionamientos que incitan a explorar el sentido de una obra de pensamiento comprometido. Así podemos decir, como lo hiciera Löwy (1998) a propósito del siglo y medio de existencia del *Manifiesto comunista*, se trata de un pensamiento solidario con los más pobres y este principio continuara siendo válido mientras la injusticia social siga siendo el signo prevaleciente de nuestras sociedades. En este sentido, para todo aquel interesado en el trabajo intelectual de Marx, pero más en comprometerse con las luchas sociales, se vuelve una obligación no quedarse con lo que se ha sabido sino ocuparse en aprender para examinar con lucidez las contradicciones y prestar atención a las necesidades de los sujetos.

Después nos centramos en un breve recorrido por la categoría revolución, para plantear que la actualidad de la obra de Marx pasa por un examen del significado de ésta. Tomarla como criterio guía de relectura permitirá reconocer que la vigencia está en la dimensión política de una obra cuya dimensión teórica nos deja atrapados en las garras del capitalismo. De este aspecto también damos algunos elementos, en específico en el tercer momento de nuestra reflexión dedicado a señalar aspectos teóricos e ideológicos del cuerpo teórico en cuestión. Nuestra tesis es que el marxismo devino en un obstáculo teórico para mirar más allá, para pensar formas de realidad nuevas, no obstante impulsaría la des-subjetivación y el surgimiento de formas organizativas de los trabajadores.

[1] Universidad de Guadalajara.

## Para situar nuestro pensar, algunas preguntas

El texto escrito a cuatro manos tiene como punto de partida la enseñanza de la filosofía, ¿qué poner a consideración de los interesados en la obra de Marx?, ¿de qué manera poner sobre la mesa la discusión del marxismo? Interrogantes no fáciles de despejar para las humanidades, si la filosofía antes que disciplina se le entiende como un modo de mirar, ¿querríamos aprender a pensar-nos como manual de economía política para percibirnos determinados por un abstracto valor económico llevado al exceso? También nos preguntábamos acerca de lo que significa hoy leer y estudiar a Marx por parte de quienes cursan una licenciatura, con la tendencia a privilegiar el pensamiento débil, el conformismo como signo de los comportamientos y la insignificancia respecto de las instituciones; entonces, la práctica de los círculos de estudio, al margen de la actividad escolar, resulta una bocanada de oxígeno para quien se interese en hacer de las ideas una herramienta para la comprensión y transformación del mundo.

Encontramos que, por fortuna, aún prevalece la idea de que él intenta pensar en favor de quienes han sido afectados por una forma social que resulta injusta respecto de modos de vida, por lo tanto, adentrarse en un recorrido por una obra de pensamiento familiar y lejano a la vez, supone tratar de encontrar un sentido a una realidad que se presenta como una agresión, destacando el dispositivo de escolarización donde el empobrecimiento de la experiencia educativa es moneda corriente.

Con todo, el ámbito universitario no está del todo cerrado si éste lo configuran estudiantes, profesores e investigadores, quienes realizan las tareas sustantivas: la docencia y la investigación, fundamentalmente, pero sin excluir la socialización de los saberes y la articulación con los demás ámbitos sociales. La pregunta es por lo que posibilita la presencia de las ideas marxistas en un espacio donde su retirada pareciera ser la tendencia. ¿Esto alcanza para decir que la mentalidad de funcionario no se ha expandido y arraigado en el espacio universitario, que este no está del todo cerrado ni acaparado por la burocracia? Responder no es el objetivo de este ensayo, sino que es la interrogante desde la cual nos propusimos advertir un aspecto de mayor actualidad, incluso más allá de Marx y su obra: la vigencia y urgencia de la revolución.

Aquí partimos de la relación revolución-sujeto; nos ocuparemos de la primera, el segundo tendrá que ser motivo de otro ensayo. Más no lo dejamos sin referir. El sujeto del proceso revolucionario en Marx es la clase, los trabajadores devenidos en clase social, para ello habrá que cobrar conciencia respecto de nuestra condición de sujetos explotados, solo entonces puede empezar a hablarse de lucha de clases. Con Holloway (2002, p. 206) podemos dejar apuntadas algunas cuestiones de carácter antropológico, a propósito del ámbito desde el cual nos posicionamos: ¿nosotros,

quienes trabajamos y estudiamos en las universidades, pertenecemos a la clase trabajadora?, ¿los intelectuales orgánicos pertenecen a esa clase? Si es así, ¿de qué manera?, ¿los pueblos indios también pertenecen a la clase trabajadora? Abordar la pertenencia de un sujeto y la reflexión de la misma supone un posicionamiento práctico y epistémico que afecta lo que podamos entender como lucha de clases, lucha social, lucha política. En lo que pareciera estamos de acuerdo es que, con independencia del tipo de lucha, la finalidad de ésta no es la toma del poder, mucho menos la instauración de la dictadura de la clase trabajadora.

En vista de ello, nuestro interés por las ideas marxistas no es de entrada teórico, sino enfocado al mundo de la vida, para desde ahí revelar algo que estaba presente pero no éramos capaces de percibir como tal, lo cual constituye una herramienta para la comprensión porque no se convierte en una justificación de la violenta bifurcación sujeto/producto de su hacer, de la reiterada separación "del objeto respecto del sujeto, (d)el cotidiano arrebatamiento del objeto-creación-producto respecto del sujeto-creador-producto" (Holloway, 2002, p. 208); el marxismo seguirá siendo relevante en tanto no devenga en una coartada teórico-conceptual del capitalismo y de las relaciones sociales objetualizantes.

En este sentido, siguiendo la enseñanza de Simone Weil (2007), es posible advertir la necesidad de remontar el mesianismo teórico atribuido al marxismo para reconocer que es proclive a contradicciones, las cuales no lo invalidan como alternativa, sino que su revisión crítica exige ir más allá. En nuestro caso, pensar a Marx desde un espacio de formación y de elaboración de saberes, más conceptuales que prácticos, más de índole cultural en el caso filosófico, hacen de su estudio una experiencia de conocimiento, en tanto herramienta para la comprensión de nuestra realidad, que es la que nos interesa, después de todo, ante la miseria de pensamiento en que nos deja la hegemonía de sus formas liberales; de las conservadoras y reaccionarias ni hablar.

A nuestro parecer el pensamiento de Marx guarda una vigencia por peso propio, junto con el anarquismo tan combatido por aquel, en un contexto donde el pensamiento crítico es una exigencia, además de una necesidad urgente. Aún hay elementos pendientes de recuperar, en particular aquellos que permiten sostener la esperanza de transformación radical de la sociedad. Entre la pluralidad de lecturas y lectores están quienes hacen del marxismo la base epistémico-conceptual de sus reflexiones y quienes se nutren de tales ejercicios; nosotros somos de estos últimos. Y tenemos como parte de nuestro punto de partida la expectativa de hacer de lo conceptual-metodológico una herramienta para pensar nuestra realidad, pero no aspiramos a lograr cierta expertis sobre el entramado teórico-conceptual que nos autorice para hablar de Marx y sus postulados; no es de interés una relación teórica con su pensamiento.

Por ello, si Marx salió de la filosofía y asumió el horizonte teórico de la economía política para analizar el mundo, con base en el deseo antes que un precepto teórico de cambiar las formas sociales, hoy día habría que salir del universo marxista de las verdades teóricas y políticas para incursionar en la potenciación de la transformación social y la creación de formas culturales, desde tal premisa exploramos las ideas marxistas.

Enseguida planteamos un breve abordaje de la actualidad de la categoría de revolución, porque el Marx que nos interesa es el la dialéctica como historia haciéndose, no el de la ciencia del capitalismo ni tampoco el que mira en el abrazo dialéctico burguesía/proletariado una posibilidad de cambio social, porque le aleja del anticapitalismo, orientación que aquí suscribimos, ya que optamos por valorar, contra el conformismo epistémico, la negatividad, la negación de la negación en la constitución de los sujetos. Pues si hace un par de siglos se discutía acerca de la miseria de la filosofía por desentenderse cada vez más de las cuestiones mundanas en favor de las metafísicas, hoy día la tendencia, por inanición reflexiva, se inclina hacia el empobrecimiento intelectual a través de la reducción del pensamiento a un ejercicio de repetición.

## Sobre la pertinencia de la revolución

En cada época hay quien se esfuerza por comprender su presente y que tal se torne conocimiento o, más bien, autoconocimiento, porque después de todo se trata de cuanto nos ha llevado a esas condiciones materiales de vida. En el siglo XIX Karl Marx encarnaba el esfuerzo por comprender el presente haciéndose, de tal manera que tendería a ir más allá, hasta constituir no sólo una obra digna de su tiempo, sino también con una potencia comprensiva que haría de soporte intelectual y político de procesos políticos venideros. Encarnó, pues, el esfuerzo de pensar hasta constituirse sujeto de su reflexión, en la doble implicación del término sujeto: en tanto apropiado de sí mismo y de su circunstancia, haciendo efectiva la voluntad de participar en la construcción de realidad. Así como también formado, delimitado en cuanto sujeto por su momento histórico. Y no podría ser de otra manera, nadie está por encima de la historia, y hay necesidad de tener una postura crítica respecto de sí.

Al hacérsenos la invitación para escribir acerca de Marx y en una obra colectiva dedicada a la actualidad de su pensamiento, nos resultaba atrevido hacerlo porque nuestra lectura del mismo no es sistemática. Y ya que se trata de celebrar el segundo centenario de su nacimiento dando cuenta de la vigencia de un pensamiento en el cual se recogería una aguda reflexión acerca de las implicaciones destructivas de las formas capitalistas, nuestra reserva surgía de valorar al marxismo como una obra devenida en uno de los timones del pensamiento crítico. Y porque vemos en Marx a un

sujeto interesado en que los trabajadores se reconocieran en su palabra, de acuerdo con Bajtín (1997) –en su filosofía de los actos éticos– sin coartada ni vacío ideológico que permitiera evadirse ante un presente capitalista desplegado en procesos cuya violencia llevaba a la reducción de los trabajores a la condición de mercancías; de esta manera Marx se hacía partícipe de la realidad por ser. Por eso también nosotros, preocupados por nuestro presente, no hacemos de este escrito una monografía de un pensar radical, pues pretendimos reflexionar a partir de un ejercicio de interlocución con quien produciría un pensamiento transitando del derecho a la filosofía y –pasando por la labor periodística– la crítica del idealismo hegeliano en su teoría política y del derecho, para llegar a la economía, cuya crítica elaboraría a partir de David Ricardo, Adam Smith. Pero sobre todo resulta relevante porque aspiró a entender su realidad haciéndose parte de los procesos sociopolíticos y no sólo de los intelectuales.

Entonces, si Karl Marx tiene un lugar preminente en la historia del pensamiento, del pensamiento crítico y militante, es porque marcó una tendencia al vislumbrar la posibilidad de transformar las condiciones materiales de la vida a partir de invertir o superar la lógica de la relación social capitalista. Esto supuso el cuestionamiento de la base material e ideológica de la sociedad burguesa, con la implicación de demandar la organización de los trabajadores para enfrentar la enajenación de las formas de vida. En esta línea aún se continua la lucha por emancipar las formas de pensamiento y de acción de los sujetos, lucha que ha sido ardua y que hoy no parece menos violenta, a pesar de aquellos procesos socioculturales y políticos que han apuntado al surgimiento de formas de socialización no cosificadas.

Por otro lado, al hacer esta valoración discrepamos de la idea de una excepcional crisis del marxismo, como afirmaba sentencioso en 1992 Norberto Bobbio (1999), derivada del “fracaso catastrófico del primer intento de realizar una sociedad comunista en nombre de Marx y del marxismo [...] a través de una sucesión interpretada como filiación o derivación” (p. 271), por lo que invitaba a volver a leer a Marx, pues no faltan los problemas sobre los cuales discutir, al menos así queda registrado en *Ni con Marx ni contra Marx*. En todo caso, no sólo es crisis marxista, si de eso hablamos, porque también han fracasado los intentos de realizar una sociedad liberal, los cuales han supuesto el incumplimiento de las promesas de la democracia, para retomar la propia formulación de Bobbio. Por ende, lo que enfrentamos es una crisis civilizatoria, una crisis de los proyectos de de sociedad, mejor dicho, estamos en y ante la descomposición del modo del ser sociedad capitalista y liberal.

Por tanto, si de lo que estamos hablando es de formas de comprender la realidad con el propósito de intervenir en ellas, la crisis es de toda forma de conocimiento que se mantenga adherido a lo científico como instrumento determinante de lo

histórico y a la atribución de sentido a la historia por ser, rasgos muy propios de la cultura occidental; esto nos pone en tensión con la veta cientificista del filósofo en cuestión. A diferencia de Bobbio (1999), encontramos que lo excepcional se encuentra y estriba en la ceguera y cerrazón epistémica para admitir las desastrosas consecuencias de la idealización del conocimiento y de la idea de progreso en que se sostiene. Con horror vemos la estafa del pensamiento crítico y el olvido del debate, la instalación de la repetición del pensamiento y el dialogismo de los conversatorios; práctica en boga en estos días de simulaciones intelectuales.

En este sentido, advertidos estamos de la identificación entre el marxismo y la historia política de la Rusia de la primera mitad del siglo pasado, y de la deriva ideológica que trajo consigo, curiosamente por lo mismo que señala Bobbio: el intento de instalar la sociedad socialista; pero no se advierte lo mismo del pensamiento liberal, porque hoy día lo que enfrentamos en la ideologización no reconocida de la filosofía política centrada en la figura del Estado, la sociedad reglamentaria, el desarrollo como mecanismo de enriquecimiento, nos preguntamos si alguna vez fue una apuesta por el desarrollo de las culturas desde su propio desenvolvimiento. De mantener la perspectiva en este horizonte, toda forma de pensamiento seguirá siendo miserable, menesterosa y mezquina, y corresponsable de la desventura de los más.

Ante tal panorama, pensar de manera crítica asumiendo una posición crítica respecto de sí es una exigencia para quien aspire a una vida digna, una vida emancipada de los dictados de los profesionales del pensamiento y del hacer social transformador, y porque parece que la crítica a la explotación y enajenación no ha sido suficiente para hacernos entender que liberalismo y capitalismo se han convertido en dos caras de la forma de organización social que reproduce el dominio de los menos sobre los más.

Más que un homenaje a un pensamiento pensado, sean pues estas ideas una celebración de todas aquellas mujeres y hombres que hicieron posible, aún sin saberlo, aquello que inspirara a Karl Marx en su decisión trabajar en favor de la humanidad, porque ante ellos hay necesidad de reconocer el empobrecimiento de la sensibilidad marxista al proponer un hombre económico revolucionario (Thompson, 2002, p. 9), de tal modo que no se fue más allá de la definición de las relaciones entre sujetos como primero económicas, igual que se hiciera durante el surgimiento del capitalismo industrial y la sociedad de mercado, advertía un Thompson (2002) receloso de los cuerpos teóricos cerrados.

## Apuntes para repensar la transformación sustantiva de la sociedad

En relación con el rechazo a la teoría especulativa pensamos que los escritos de Marx transpiran una actualidad incompleta, acierta repetidamente en localizar los

puntos contradictorios de una realidad en la cual se pueden encontrar fuentes fecundas para la problematización del pensamiento y la reflexividad, señalamientos como el siguiente son más que ilustrativos: "Los únicos engranajes que el economista pone en marcha son la avaricia y la guerra entre los avariciosos" (Marx, 1975, p. 74), piezas claves en la enajenación del trabajo, y que la identificación de la codicia nos indica la patológica acumulación de capital que distingue la contemporaneidad. Esto nos hace pensar en las teorías económicas actuales donde se acentúa la lógica de la acumulación supeditada a los principios de libre competencia, libre mercado y consumo, respecto de los cuales se ha escrito hasta la saciedad, más sin admitirse que bienestar, calidad de vida, satisfacción, realización singular y colectiva, en general que desarrollo y crecimiento, sólo han sido posibles para algunos pocos.

Ante la dificultad de reconocer que no hay en el liberalismo lugar para la justicia de ningún tipo en tanto afecte la generación y acumulación de ganancia y ante la necesidad de una reflexión capaz de enfrentar la tarea de pensar nuestro presente, debemos reconocer que tal cosa la hemos aprendido de manera mediada de Marx, en vista de que nuestros acercamientos a su pensamiento se dieron sin darnos cuenta, ya que el marxismo marca las discusiones del siglo XX, así que, sin saberlo, leyendo a otras figuras de la filosofía, la sociología, la antropología y la historia, nos enterábamos difusamente de los planteamientos acerca de cómo entender un proceso de cambio y las exigencias del mismo. Incluso en aquellos casos no interesados por la transformación del estado de cosas vigente, es así que en distintos pensamientos y reflexiones encontramos una fuerte discusión con el autor de *La ideología alemana*. Por lo que indirectamente fuimos reconociendo el marxismo a través de quienes harían de esa obra un legado epistemológico.

En tanto herederos del legado epistémico marxista, de una extensísima lista que podría hacerse, consideramos a quienes suelen agruparse bajo el nombre de teoría crítica. Mención especial merecen Theodor Adorno, Ernst Bloch y Walter Benjamin; el primero por enfatizar el lugar de la negatividad, esa sería una manera de actualización del marxismo; en los otros dos casos porque lo llevan más allá al darle un giro hacia aspectos poco o nada económicos. También Cornelius Castoriadis (2013) con su encarnizada objeción a un Marx despreocupado del elemento imaginario en la construcción de la realidad social; las lectoras atentas e interlocutoras acendradamente críticas como Simone Weil (2007) y Gayatri Chakravorty Spivak (2010), quienes sin menoscabo de reconocimientos advierten las lagunas, incoherencias y el índice de colonialidad epistémica y cultural que subyace en el marxismo; crítica también presente en Russell Means (1980/2010),[2]

[2] Russell Means es miembro de la tribu Lakota, *Revolution and Americans Indians* es la trans-

pues advierte este nativo oglala sioux que tales ideas son tan ajenas como el capitalismo.

Entonces, atendiendo el compromiso de acercarnos a uno de los planteamientos que dieron cuenta del funcionamiento capitalista y que, al mismo tiempo, señala los efectos destructivos del mismo, la lectura de quien se convirtió en referente del hacer intelectual militante se torna una fuente de reacciones contrarias, ya que encontramos en su modo de crítica una herramienta para pensar. Pero también las pretensiones científicas y el tipo de rigor analítico nos llevan a tomar distancia respecto de esos planteamientos; dos aspectos lo ejemplifican: su comprensión de la revolución y el proyecto sociopolítico, en relación con el materialismo histórico-dialéctico, así como el sesgo histórico-cultural que conlleva. Son estos puntos nuestra guía para advertir la necesidad de pensar con Marx y contra Marx cuando la preocupación es desbordar la miseria del pensamiento contemporáneo, porque domina en la organización social y sus procedimientos merced la prevalencia de lo económico de signo capitalista. Pero entonces mantener en esta perspectiva el campo y la orientación reflexiva, ¿significa aún una orientación propicia para pensar posibilidades de realidad, elementos de realidad nuevos? Si advertimos que, contrario a la convicción del filósofo de marras, lo económico no es el factor estructurante de la sociedad, aun en la sociedad capitalista, incluso ni siquiera nos atrevemos a decir que haya uno y solo un factor estructurante. ¿De qué manera abordar pues la cuestión de la crítica a la forma de sociedad contemporánea?

Al comprender aquí la crítica no como el examen exhaustivo de un conjunto de idas, argumentos, categorías y conceptos con pretensión de establecer un *corpus* teórico –lo que algunos llamaran crítica interna, o contrastabilidad y falsación de proposiciones– sino en tanto ejercicio de reflexión para dar cuenta de los condicionantes temporales de un contenido epistémico, para el caso que nos ocupa, con el propósito de reconocer el proceso vivo que ha sido representado (descripto, interpretado y argumentado) como elaboración teórico-conceptual, en cuanto se busca desbordar los obstáculos comprensivos y maneras de interrogar la realidad, nuestra realidad.

En este sentido, con todo y lo atinado de los planteamientos acerca del despojo a los trabajadores, la alienación y enajenación –esto es, la resubjetivación cosificante que conlleva devenir en un sujeto trabajador–, también el progresismo sería una de las apuestas de quien escribiera "Reflexiones de un joven al elegir profesión" lo que hace de Marx (2009) un hombre de su época; así es como encontramos que el

---

cripción del discurso pronunciado en la Convención Internacional por la preservación de Black Hills en 1980 ante miles de personas congregadas en Dakota del Sur

proyecto marxista de entrada consistiera en la edificación de una ciencia del capitalismo con base en el principio de desarrollo orgánico de la naturaleza, con la cual se estableciera el soporte natural e histórico de esa teoría o ley del desarrollo de la historia humana. Sostiene Marx, en su correspondencia con Engels, que el origen y la evolución de las especies proveen la base histórica y natural de las concepciones marxista-engelsianas de la lucha de clases como se da en la historia, en las relaciones entre los grupos sociales.[3]

La reiteración de la crítica a un proyecto civilizatorio basado en el progreso nos conduce a cuestionarnos acerca de si es deseable una sociedad cuyas necesidades materiales y su satisfacción –aun de manera precaria– alcancen para justificar un proyecto de sociedad.[4] Tan no es así que, en el siglo XX, el deterioro psicoafectivo, la pérdida y el empobrecimiento culturales, la redundancia de ideas y la desorientación reflexiva, son algunos de los síntomas del declive del proyecto de la sociedad del progreso, al cual podríamos vincular la perspectiva marxista en vista de su insistencia en el desarrollo de las bases sociales como condición para una nueva forma de sociedad, (pensemos) por tanto, del tránsito hacia su forma socialista y, en la posteridad, a la comunista, cuya etapa preliminar supone la dictadura del proletariado.

La revolución comunista es la ruptura más radical con las relaciones de propiedad tradicionales; nada de extraño tiene que en el curso de su desarrollo rompa de la forma más radical con las ideas tradicionales.

Mas dejemos aquí las objeciones hechas por la burguesía al comunismo. Como ya hemos visto, el primer paso de la revolución obrera es la elevación del proletario a clase dominante, la conquista de la democracia.

El proletariado se valdrá de su dominación política para ir arrancando gradualmente a la burguesía el capital, para desplazar los instrumentos de producción en manos del Estado hacia el proletariado organizado como clase dominante, y para

---

[3] *Cf*. carta de Marx a Engels, Londres, 19 de diciembre de 1860, en *Selected correspondence*, New York, International Publishers, 1942, p. 125. Y la carta de Marx a Lassalle, Londres, 16 de enero de 1861, citada en Rafael Jerez, *Marx (1818-1883)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1994, p. 57.

[4] Con esto no suponemos limitar el alcance de las ideas marxistas, no perdemos de vista que se interesa en la implicación práctica y política de una sociedad no organizadas sobre la base de la división del trabajo, pero si suponemos que la inmediatez de esta posibilidad supone la satisfacción de las necesidades de los sujetos para estar en condiciones de ocuparse de la cuestión política, ya sea a través de las luchas por mejores condiciones salariales u otra modalidad.

aumentar con la mayor rapidez posible la suma de fuerzas productivas (Marx y Engels, 1970, p. 48).

En este sentido, Simone Weil (2007) no cederá ante las contradicciones del marxismo, pues enfática señala que a éste se la ha atribuido un papel por encima del que en realidad ha desempeñado:

> En mi opinión, no son los acontecimientos los que imponen una revisión del marxismo, es la doctrina de Marx la que, en razón de las lagunas e incoherencias que encierra [...] Hay contradicción, contradicción evidente, manifiesta, entre le método de análisis de Marx y sus conclusiones. No es sorprendente: elaboró las conclusiones antes que el método. La pretensión del marxismo de ser una ciencia es, por eso mismo, muy chocante (pp. 16-17).

Así, el marxismo científico, de acuerdo con Weil,

> ha pasado al estado de dogma, como por otra parte todos los resultados establecidos por la ciencia moderna, y se acepta de una vez por todas las conclusiones [...] Se prefiere creer que Marx ha demostrado la constitución futura y próxima de una sociedad socialista (p. 128).

Con todo, Weil (2007) encuentra los aportes del marxismo, no en la pretensión científica ni en el constructo ideológico, sino el haberse percatado de un nuevo ideal social y darle forma conceptual, así como la formulación de un método para la interpretación de la historia. El primero elaborado mientras Marx se hacía revolucionario en su juventud, nos dice la filósofa, influenciado por generosos sentimientos, haciendo del mismo un ideal "humano, claro, consciente, razonado" (p. 17); el segundo, dada su fortaleza intelectual, no podía ser una cascarón metodológico, pero hizo de éste "un instrumento para predecir un futuro conforme a sus deseos, al punto que debió deformar el método y el ideal para apuntalar ambas ideas" (p. 17), relajándose la reflexión de Marx al punto de acoplarse a las ideas en boga de la época: la producción, la industria, "la creencia ciega en el progreso".[5]

---

[5] Hay quien establece, para y desde América Latina, que se trata entonces de un proyecto que sea propio, así pues, se habla de progreso en el marco de una transmodernidad, pues no se renuncia a ser moderno; lo que se hace es desplazar la racionalidad hacia la vida, a partir de conservar la crítica al fetichismo en tanto expresiones de la ir-racionalidad de la moderna sociedad. Entonces, ya no es un desarrollo para el progreso sino una dialéctica del desarrollo de la vida, el hincapié ya no es la teoría económica o política sino en la cuestión Ética. Esta es

Para vivificar el ideal social reconocido por el propio Marx, nos dice la misma Weil (2007) pensando en los movimientos de resistencia de los trabajadores, habría que atender aquello que fue combatido y despreciado: el pensamiento y la acción libertaria, pero también en cuanto se trata de la configuración de una forma de institución nueva habría que contemplar que ésta se cimente en la posibilidad de su apertura a los propósitos y necesidades de la pluralidad de quienes se cohesionaran en su entorno, pues será el movimiento generado al caminar de los sujetos, de acuerdo con lo ponderado como necesario, el que trace el camino específico a seguir; esto significa que la constitución de una sociedad no surge por los dictados del interés mayoritario, la clase proletaria marxista, sino que la forma, propósitos y normas en las cuales se ha de manifestar la institución son modeladas por aquello valorado como deseable por parte de los sujetos que la habrá de habitar, por ello un problema sustantivo es la producción de seres humanos (Scott, 2013, p. 95).

Por otro lado, no se puede decir que por el hecho de no haber hegemonizado el proyecto de sociedad socialista, lo que ha surgido no tiene que ver con los postulados marxistas; ante todo, porque a la postre se encuentra que en la cuestión de la forma organizativa de los trabajadores subyace una de las contradicciones más fuertes respecto de las pretensiones revolucionarias de la teoría y la práctica marxista, pues

> la concepción de la teoría revolucionaria que subtendía el modelo organizacional y el tipo de actividad implicada, y el contenido de esa teoría, permanecían esencialmente capitalistas (Castoriadis, 2006, p. 39).

Siguiendo esta línea, la concepción de la revolución en sentido marxista surge, afirma Weil (2007, p. 120), cuando la estructura de una sociedad ha dejado de corresponder a las instituciones, cuando las instituciones cambian y son remplazadas por otras que reflejan la nueva estructura. El "materialismo histórico", tan a menudo mal comprendido, significa que las instituciones están determinadas por el mecanismo eficaz de las relaciones entre los hombres, que depende de la forma que tomen en cada momento las relaciones entre el hombre y la naturaleza; es decir, de la manera en que se realiza la producción.

Al hacerse la pregunta por el significado de la revolución, Weil (2007, p. 121) responde en clave de interrogante que se trata de apelar desde los deseos y favorecer

la lectura que hace Juan José Bautista de la propuesta político-filosófica de Enrique Dussel. Véase J. J. Bautista, *¿Qué significa pensar desde América Latina?*. Madrid: Akal, 2014.

a través de los propios actos, cuando se pueda aliviar lo que aplasta a la mayoría de los sujetos, rechazar por cualquier medio al alcance los enmascaramientos y disculpas por la sistemática humillación de esa mayoría; así vista, la revolución es un ideal, un juicio de valor, una voluntad. Si esto significa ser revolucionario, la idea es antigua y se mantendrá vigente, no hay revisión que hacerle sino agudizarse, en tanto la fuente de la revolución es el espíritu de rebelión porque, siguiendo a Cornelius Castoriadis (2006), una revolución "es un cambio en algunas instituciones centrales de la sociedad por la actividad de la sociedad misma: la autotransformación explícita de la sociedad, condensada en un tiempo breve" (p. 201), es la condensación de los momentos de creación sociohistórica que se manifiestan en una forma breve y densa, y continua Castoriadis (2006),

> significa la entrada de lo esencial de la comunidad en una fase de actividad política, es decir, instituyente. El imaginario social instituyente se pone a trabajar y acomete explícitamente la transformación de las instituciones existentes [...] No se transforma con leyes y decretos [...] La alteración de estas instituciones, si debiera ocurrir, pertenece a otro tipo de trabajo de la sociedad sobre sí misma, a un proceso que tiene sus propios ritmos, su propia temporalidad. De este proceso la revolución es un nudo –a la vez resultado y mediación para que la autotransformación de la sociedad pueda proseguirse (p. 202).

Otra cosa es la confiscación de estos procesos por parte de grupos emergentes en el despliegue del momento revolucionario, los cuales apuntan a establecer su propio poder, ese "sector que siempre impulsa adelante a los demás" y tienen claridad sobre las condiciones, marcha y resultados del movimiento, bajo el nombre de la constitución de los trabajadores como clase social, la conquista del poder y el derrocamiento de la dominación burguesa (Marx y Engels, 1970, p. 39), siguiendo a modo de principio porque la revolución en clave comunista significaría "la ruptura más radical con las relaciones de propiedad tradicionales" y el primer paso para tal revolución "es la elevación del proletariado a clase dominante, la conquista de la democracia" (p. 48). En tanto, el poder es la violencia organizada de una clase social para presionar a los trabajadores en aras de su sujeción y su exclusión de la política. Desde esta perspectiva, las pretensiones revolucionarias nunca han sido actuales pues siempre encontramos algún grupo social que se inviste de la idea de estar designado para llevar a cabo la revolución, quizá por esto no hay movimientos serios que la tomen como determinante de su orientación política (Weil, 2007, p. 124).

Antes de descartar revolución como categoría política, de decretar la disolución de la posibilidad y necesidad de la revolución, volviendo sobre los pasos reflexi-

vos de Cornelius Castoriadis (2006, pp. 205, 208), cabría preguntarnos si estamos convencidos de que las preguntas clave y fundamentales actuales son abordables sin referir la transformación sustantiva de nuestras instituciones, o bien, si las instituciones existentes pueden enfrentar el desafío planteado por 95% de la población: la gran problemática de la emancipación social y el gobierno de las comunidades ha sido resuelta, porque en definitiva el “modelo liberal” se ha mostrado incapaz de arraigarse en el tejido social como algo más que falsa libertad.

Así pues, Marx

> analiza y desmonta con claridad admirable el mecanismo de la opresión capitalista; pero da cuenta de todo ello tan bien, que no se puede imaginar cómo, con los mismos engranajes, el mecanismo podría un buen día transformarse hasta el punto de que la opresión se desvaneciera progresivamente (Weil, 2007, p. 128).

Cuando todo proceso revolucionario supone la acción transformadora y ésta “implica que lo que es pueda ser de otro modo en toda su profundidad, como significación, como valor, y claro está, también el querer ser de otro modo” (Castoriadis, 2000, p. 160). En este sentido, praxis es un término no honrado por Marx al situar en lo político la presencia del sujeto;[6] si es así, entonces el sujeto, ¿no es fundamental porque lo que hay son fuerzas que llevan al progreso? Desde entonces el debate político-ideológico y ético no cesa, ya que la praxis implica que los otros sean vistos como sujetos de sus procesos y fundamentales para la emancipación de sí mismos y de los otros (p. 163).

Aún más, la noción de revolución marxiana supone una sociedad trasparentada por las leyes (económicas) del desarrollo histórico, y ésta sólo puede ser como sociedad totalitaria (p. 162), pues únicamente en este marco es posible “controlar” el proceso de desplazamiento de las instituciones, y aunque es una exigencia tener una idea de lo que se hace y las razones para ello, eso no significa que deba ser tan elaborada y precisa al punto que erradique cualquier indicio de incertidumbre. Si por el contrario se privilegia un horizonte reflexivo acerca de nuestras contradicciones como sociedad, la revolución de Marx tiene al menos una implicación autoritaria, pues distinto es tener la disposición a la modificación y creación de formas de institución, las relaciones sociales y las prácticas. Con todo no podemos negar que

[6] Por praxis entendemos, de acuerdo con la tesis marxista sobre L. Feuerbach, un hacer crítico-práctico, una actividad orientada a la transformación de aquello a lo que está dirigido el hacer del sujeto, lo que, a su vez, contribuye a transformar el propio sujeto. Véase Carlos Marx, “Tesis sobre Feuderbach”, en *Cuadernos Políticos*, núm. 10, octubre-diciembre de 1976.

ha sido gracias al marxismo que la idea de revolución surgiría como categoría de la política, y ya no sólo de las ciencias.

## El marxismo como obstáculo teórico e ideológico

En 1835, un Marx de apenas 17 años redactaría unas "Reflexiones…" para sustentar su elección profesional,[7] en ellas señala que si nos dejamos llevar por el entusiasmo –de las iniciativas sociopolíticas emergentes– y la impaciencia –por encontrar una forma organizativa adecuada– seguramente terminaremos desengañados, pero también que el pensamiento surge del sacrificio de nuestro bienestar ante el deber (de actuar), si luego no queremos despreciarnos a nosotros mismos; si bien lo advierte para quien está por elegir una profesión, podemos ampliar el argumento a cualquier actividad de nuestro hacer social. Por tanto, el valor más significativo provisto por la profesión o el oficio elegidos se realiza al trabajar para la humanidad basándose en unas ideas que no hacen de la persona una herramienta servil ni le llevan a realizar actos reprensibles (Marx, 2009), sino que llevan a investirnos de la voluntad de ser parte de un sujeto social capaz de impulsar procesos transformadores, por supuesto, cuando el horizonte es emancipatorio. El citado documento atestigua el elemento valórico, subordinado en el trabajo teórico de un Marx que terminaría centrándose en la economía política.

La autoexigencia de este pensador le condujo a priorizar la labor teórica. Así, la ecuanimidad de juicio llevaría a Marx a decantarse por la paciencia para elaborar un *corpus* teórico capaz de dar cuenta de la estructuración de la sociedad, por lo que, con el materialismo dialéctico como método, terminaría por establecer la noción de valor como núcleo teórico de su comprensión de la sociedad como determinada por el modo de producción, así queda registrado en los dos primeros libros de *El capital*, dedicados a la mercancía y el proceso de cambio (Marx, 1999).

De acuerdo con Chakravorty Spivak (2010), "el joven filósofo activista, en sus ansias por insertar el relato histórico en la filosofía" (p. 86), viola su forma con el propósito de verificarlo en la realidad, pasando desapercibido que con la incorpo-

[7] El texto *Reflexiones de un joven al elegir profesión*, del cual solo se conservan siete páginas, fue redactado como parte de los trabajos escolares, en 1835, para optar por la profesión de escritor; a este se suman otros escritos: uno en latín sobre el reino de Augusto, otro de corte religioso, una traducción del griego, otra en francés, y un folio sobre matemáticas; los cuales que serían publicados en Marx/Engels, *Historisch-Kritische Gesamtausgabe*, Erste Abteilung, Atan 1, Zweiter Halbband, Berlín, 1929, S. 164-82. Véase la nota al pie del documento en cuestión el cual fue tomado de Marxist Archive Internet, disponible en https://www.marxists.org/espanol/m-e/1830s/1835-viii-10.htm

ración del relato historiador en la reflexión acerca de la producción social de los individuos en el marco de los procesos de resubjetivación, lo que hacía era romper con el principio de identidad; sin embargo, nos dice Spivak (2010, pp. 84 y ss.), la ipseidad y mismidad antes que la alteridad es lo que encontraremos en las ideas marxistas como elementos primigenios,[8] pues termina prevaleciendo al plantear el modo de producción como determinante de las formas sociales. Entonces, el ímpetu comprensivo terminaría ganándole al cauto juicio, traicionando así la exigencia de lucidez y al informante nativo, los trabajadores de las distintas culturas y sus historias diferenciadas.

Podemos decir con Spivak (2010, pp. 87, 89) que será el hecho de centrarse en la codificación económica del valor lo que conduzca a plantear que el camino es hacia lo moderno; a la distancia veremos cuan errado resulta anteponer el desarrollo a la subjetivación. Con *El capital* surge una comprensión de la forma-mercancía como *pharmakon* con el cual enfrentar la tensa interacción entre modos capitalistas y socialistas,[9] haciendo de la fuerza de trabajo su punto de apoyo. Pues mercancía es el concepto clave con el cual desenredar, desde la economía política, la trama de relaciones entre sujetos, pues en ella se condensan las actividades de los trabajadores y capitalistas; es por eso también la imborrable huella del despojo del plusvalor. Por razones de espacio no podemos extendernos en presentar al menos lo sustancial de la idea, baste señalar, por el momento, que se trata del elemento objetivo desde el cual apuntalar el tránsito de un modo de producción capitalista a otro de confección socialista que, por implicación, sería más justo socialmente hablando.

La historia demostraría que no habría lugar para el tránsito efectivo en las formas de sociedad, no obstante los análisis marxistas dejarán asentado que el capital no es sólo la apropiación de la riqueza abstracta sino procesos de resubjetivación.

---

[8] Con *mismidad* e *ipseidad* se enuncia la identidad como problema por las implicaciones en la relación con los otros; la identidad deja la inmediatez para da lugar a una relación dialéctica en el propio sujeto que las encarna. La primera hará referencia a la individuación, continuidad ininterrumpida, sostiene Ricœur (2003: 109 y 111), condición para identificarnos. En cambio, la segunda refiere los rasgos distintivos adquiridos, la conciencia reflexiva para identificarse a sí mismo como agente (Ricœur, 2003: 116), los cual no puede suceder sino en la interacción con el mundo de la vida y los otros.

[9] Cabe preguntarse si ¿el cambio en la manera de producir, hacer circular y administrar el producto del trabajo es el remedio ante los procesos enajenantes en el capitalismo? Porque sin duda la forma mercancía es el veneno, al punto que los propios trabajadores deben adquirir. La fase del consumo también juega un papel en el proceso de re-subjetivación, pues se consumen las mercancías que son las que enriquecen a los capitalistas.

Ésta supone la transformación de los sujetos en trabajadores y capitalistas, en el caso de éstos porque el capital funciona como capital personificado, dotado de conciencia y voluntad, como muestra el propio Marx (1999):

> la circulación de dinero como capital lleva en sí mismo su fin, pues la valorización del valor solo se da dentro de este proceso constantemente renovado [...] Como agente consciente de este movimiento, el poseedor de dinero se convierte en capitalista (pp. 108, 109).

Esto es, los conceptos de ideología y conciencia se aplican tanto a los trabajadores como a los capitalistas (Spivak, 2010, p 85), ya que éstos han de devenir en sujetos del capital; es decir: actuar como mente del capital, tanto como los trabajadores deben tornarse sujetos de su emancipación.

Con todo, de acuerdo con Spivak (2010, p. 91), el constructo teórico basado en los modos de producción es una ficción teórica, sustentada a su vez en la ficción de los modos de producción (el comunismo primitivo, el modo asiático). La cuestión que nos importa aquí es que esa ficción serviría de justificación de la acción política revolucionaria. Y que se concluye que el capitalismo es el remedio del marxismo, en el sentido de ser la salida teórica e ideológica para argumentar el funcionamiento metodológico del materialismo dialéctico e histórico. Esto nos permite apuntar que hay un obstáculo epistemológico de carácter teórico y otro de carácter ideológico por superarse en el trabajo de hacer del marxismo una herramienta para pensar antes que tomarle como explicación exhaustiva del funcionamiento de la sociedad capitalista.

Aún más, con el paso de los años, la díada desarrollo-progreso quedaría identificada en su realización con la noción eficacia, la cual se valorará en función del propósito para llevarse a cabo; advierte Scott (2013, pp. 98-99), las condiciones vigentes dependen de un entorno repetitivo, estable y predecible, además de procedimientos rutinarios preestablecidos. Sin embargo, se pierde se vista que el trabajo es productivo en tanto más aptitudes muestre éste y es dependiente de lo que se es capaz de tolerar y, sin embargo, en la sociedad capitalista se "[h]a hecho de la dignidad personal un simple valor de cambio" y se promueve como única libertad la libertad de comerciar; en el mismo sentido se "ha despojado de su aureola a todas las profesiones" (Marx y Engels, 1970, p. 25).

Pero también enfrentamos el problema de que en el palacio del conocimiento "aparece un nuevo obstáculo, relacionado con la exigencia de producir conocimiento al amparo de un discurso académico", cuyo proyecto quedaría sancionado por

la aspiración a formular verdades abstractas o, al menos, de la enunciación de una pretensión de universalidad del significado (Restrepo, 1997, pp. 18, 22).

En tal tendencia el marxismo resulta menos crítico de lo que suponemos. Pero en las cuestiones básicas acerca del trabajo, condición determinante en el surgimiento de los trabajadores como sujetos sociales y políticos con intereses de clase, como clase social, poco se consideran en las reflexiones marxistas sobre el devenir de la conciencia de clase. Continuando con la misma línea de reflexión, diremos con Scott (2013, p. 102), que los procesos de resubjetivación contemporáneos apuntan a erradicar el conocimiento y la destreza artesanal de los trabajadores, por tanto, habremos de suponer como condición de todo proceso de enajenación la "estupidización" de la fuerza de trabajo. Aspecto valorado como subjetivo, por tanto, propio de la psicología, pero no de la sociología.

En este caso, con Marx, quedarían entonces dispuestas las bases de una sociología crítica de corte estructuralista que haría las veces de soporte teórico en la lucha de las organizaciones políticas que han de buscar a través de la toma del poder impulsar la realización del principio de la dictadura del proletariado. Una de las discusiones que a partir de aquí se desprendería es la de la división de tareas políticas e intelectuales, aludida en el apartado anterior. De sobra se ha documentado el debate y cuestionamiento de la relación y distinción entre militantes e intelectuales orgánicos, tan costosas para cualquier intento de constitución de las organizaciones sociales y políticas.

Mas no interesa tratar el punto de la relación subordinante entre pensamiento y acción, como suele referirse, en todo caso importa el trasfondo del planteamiento marxista: se trata, después de todo, de la búsqueda de una nueva institucionalidad política, propiciada con el desplazamiento de las formas políticas liberales y capitalistas por aquellas fundadas en los intereses de los trabajadores, quedando enunciada como Estado socialista, dictadura proletaria y conquista democrática.

Entonces, si hubo campo fértil para el arraigo del marxismo fue el político en su expresión más general; sin embargo, el Marx como filósofo político sería cuestionado.[10] Vemos en la crítica a las formas capitalistas un pensamiento que

[10] Atilio Boron en *La filosofía política moderna* ha publicado un texto en el cual muestra el error de considerar a Marx solo como un filósofo pensador de la economía política, cuya lectura es recomendable para recordar que desde los primeros escritos hegelianos está presente de manera central la crítica política y también se da cuenta de las razones epistemológicas para centrarse en la estructura económica. Véase A. Boron, "Filosofía política y crítica de la sociedad burguesa: el legado teórico de Karl Marx", en *La filosofía política moderna*. Buenos Aires: clacso, 2003.

abonaría el terreno político para el surgimiento de movimientos de resistencia cimentados en la organización de los sujetos sociales que, al mismo tiempo, encumbrarían la idea de la praxis de un sujeto menos tendiente a la emancipación y más al anexionismo ideológico, como bien lo advertía Simone Weil (2004). Por ello, ante la repetición del pensamiento, la actualidad del marxismo deriva de pensar con las categorías de crítica y praxis, pero desde la incertidumbre, por lo tanto, contra los determinismos de todo tipo, en este caso el determinismo económico. Y porque una de las contribuciones pronto acalladas ha sido el pensamiento crítico (y dialéctico) con base en lo negativo, la incertidumbre respecto de la transformación social y antropológica es uno de los puntos clave para una relectura lúcida de la obra marxista, sobre todo ante la concepción optimista del comportamiento del sujeto revolucionario.[11] Pero también, en consideración del contexto de crisis profunda del proyecto sociedad, el legado marxiano pasa por la concepción de la totalidad como la historia haciéndose desde el plano de la intersubjetividad; es decir, la realidad en tanto formas de existencia siempre actuales dependientes de los sujetos. Y para dar cuenta de ello las ciencias sólo son un instrumento, en cambio el recurso privilegiado son la imaginación y la reflexividad, ya que toda teoría, en el mejor de los casos, es un producto posterior al quehacer reflexivo y deliberante, a pesar de la fortísima convicción marxista en las condiciones objetivas de un fenómeno.

Antes apuntábamos la categoría de totalidad en tanto rasgo relevante en lo filosófico y lo epistemológico del pensamiento marxista, sin dudarlo expresa uno de los nudos problemáticos en la generación de conocimiento porque remite a la laberíntica constitución de la realidad. La crítica a las formas capitalistas heredada por Marx se convertiría en uno de los puntos ciegos en el propio abanico, surgido de acuerdo con Simone Weil (2007), al poner el acento en la conciencia de clase.

Por tanto, si Marx veía necesidad de una filosofía crítica y antidogmática, elaborada con base en las preocupaciones actuales, la concebía, entonces, como conciencia, conciencia crítica del presente y de la experiencia:

[11] Una lectura lúcida consiste en tomar de manera crítica no el conjunto de una obra intelectual como la que es motivo de estas reflexiones, sino aquellos aspectos valorados epistemológicamente pertinentes de acuerdo con los problemas sustantivos del periodo en cuestión. Una discusión pendiente de ser profundizada en aquellas perspectivas que han cuestionado el pensar exclusivamente teórico, como lo hiciera el propio Marx, y que además acentúan la dimensión singular implicada en todo proceso humano, es el lugar de lo macrosocial, por así llamarlo, y cómo considerarlo para no incurrir en el error de negarlo u omitirlo.

> cada vez está más clara la necesidad de buscar un nuevo centro para las cabezas realmente pensantes e independientes. Estoy convencido de que nuestro plan responde a una demanda real [...] queremos encontrar el mundo nuevo a partir de la crítica del viejo [...] lo que nos toca hacer actualmente: criticar sin contemplaciones todo lo que existe; sin contemplaciones, en el sentido de la que la crítica no asuste ni de sus consecuencias ni de entrar en conflicto con los poderes establecidos (Marx y Engels, 1978, pp. 173-177).

A pesar de todo, el propio Marx se mantendría en la línea de la economía, estableciendo las directrices de la política económica, advierte Weil (2007) al priorizar la exigencia de claridad para poder establecer una posición política contundente. Esto porque suponemos le permite entender el capitalismo como sistema social, que al vincularle con un análisis de lo histórico, parece permitirle comprobar los vínculos efectivos entre la forma mercancía, la forma dinero y el capital. Y es así como en *El capital*, al exponer el modo de producción propio del capitalismo, plantea como origen del mismo el encuentro entre quien detenta la propiedad de los medios de producción y quien solo tiene para intercambiar su fuerza de trabajo; forma básica de la sociedad burguesa, siendo esta

> la organización histórica de la producción más desarrollada y compleja. Las categorías que expresan sus relaciones, la comprensión de su organización, permiten comprender, al mismo tiempo la organización y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad pasadas, con cuyas ruinas y elementos ella ha sido edificada (Marx y Engels, 1978, pp. 21, 29-30).

En ideas como éstas encontramos la justificación epistemológica y política para el proyecto de una ciencia total del capitalismo constituida por la crítica del derecho, la moral, la política, y a la filosofía como especulación que distinguiría las ideas marxistas. Ante esta pretensión científica quedará subordinada la dimensión valórica implicada en la generación de conocimiento. En este sentido encontramos que la observación sobre la potencia del marxismo que se asentaba en lo valórico, advertida por Ernst Bloch (2009), tiene su expresión en la demanda de una filosofía no sólo interpretativa sino crítica y transformadora; es decir, en una reflexión capaz de entender el tiempo, en sus luchas, antagonismos y expectativas.

La tarea de esa filosofía, para ampliar sus alcances diremos, con Castoriadis, de toda reflexividad, de toda acción reflexiva y deliberante, es dar cuenta de que en la relación social capitalista se destroza del hacer, como afirma Holloway (2004):

> el capitalista al apropiarse del producto, destroza el flujo social del hacer [...] Lo que hemos hecho se convierte en propiedad [...] (El hacer del sujeto) se convierte así en trabajo bajo el mando del capital (p. 90).

El flujo social instituyente es destrozado a partir de desvincularse el producto del hacer y el sujeto. Entonces surge la forma trabajo al ocultar con la racionalización capitalista las referencias humanas. Con todo el trabajo no dejará de ser una actividad humana, una actividad creadora, porque resultó insuficiente tratar de encontrar el nuevo mundo a partir de la crítica del viejo, como propuso Marx (Marx y Engels, 1978), pero la reflexión sin coartar por un sentido de precaución ante sus consecuencias e implicaciones seguirá siendo necesaria. La cuestión sigue siendo cómo hacerlo.

## A modo de conclusión

El marxismo es hoy por hoy una de las herramientas conceptuales más potentes para entender la lógica liberal-capitalista, para dar pie a la comprensión de los procesos de enajenación y fetichización; pero no así para entender y plantear un horizonte emancipatorio con base en el cual caminar en la construcción de una forma de sociedad nueva, por ello hay necesidad de pensar con, contra y más allá de Marx, pero no sin éste. *El capital* es tan actual como en su momento, esa crítica a la lógica y acumulación del capital no ha sido rebasada por algún otro análisis, pero es una exigencia deshacernos de la ilusión del progreso y la ciencia, de su correlación.

Sin pensarlo demasiado diremos que si hay algo obsoleto en el pensamiento marxista es la ilusión sociológica de que en el marco capitalista se desarrolla una clase trabajadora concentrada, organizada y consciente; cuando la historia nos muestra que un sujeto se construye al calor de las luchas, y hoy día un problema principalísimo es la organización y la lucidez de pensamiento y acción. A ello se suma el uso de ciertos términos como dictadura del proletariado, ya que en su momento se utilizó bajo la premisa de condiciones excepcionales donde había que arrancarle a la burguesía el capital y centralizar los medios de producción y en sus primeros momentos no podría ser sino "por una violación despótica del derecho de propiedad y de las relaciones burguesas de producción [...] por la adopción de medidas que desde el punto de vista económico parecerían insuficientes" (Marx y Engels, 1970, p. 48), esto es como delegación excepcional del poder por tiempo limitado ante esas circunstancias apremiantes; asignación del poder arbitrario ilimitado en manos de unos que dicen representar los intereses de la pluralidad de sujetos. La justificación estribaría en la necesidad de romper la continuidad del régimen capitalista.

Aunque la resistencia en la sociedad liberal-capitalista surge de otros preceptos y horizontes, el propósito sigue siendo el mismo: la emancipación de los sujetos; sin ésta no hay sociedad nueva que pueda surgir. Por tanto, el debate está en la cancha de la política expresada en los conceptos de praxis, revolución, proyecto, lucha, pero no dictadura (del proletariado). En tal encuadre el debate ya no es tomar el poder para cambiar el mundo, como insiste Daniel Bensaïd (2009) en *Elogio de la política profana*, el problema se enfoca en cambiarlo sin tomarlo, como atinadamente sustenta John Holloway (2002) en *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*.

Por otro lado, en una época donde la indisposición al debate emplaza al diálogo e intercambio de ideas y, en el peor de los casos, se replican argumentos y tesis con un lenguaje actualizado, redescubrir a Marx como pensador se torna una exigencia, para reconocer que la reflexión acerca de las formas de lo social iniciaba, desde mediados del siglo XVII, con filósofos como Henri de Saint-Simon, Ludwig Feuerbach o Charles Fourier; desde entonces y hasta la fecha, los procesos revolucionarios, la transformación radical de la sociedad, la creación de formas culturales, se han convertido en el centro de un inagotable debate. Con todo, sería el autor de *La ideología alemana* quien haría de la crítica un instrumento epistémico y metodológico para diseccionar la realidad-sociedad dada. Y si la crítica es una de las herramientas legadas por Marx para pensar la sociedad dada en sus implicaciones, para quienes han pretendido y pretenden hacer propia esta herencia surge el desafío de pensar no sólo con Marx sino también contra Marx, porque de un cambiante capitalismo y sus mecanismos no se ha terminado de entender el alcance destructivo que significa para las sociedades y la naturaleza.

## Bibliografía

Bajtín, M. (1997). *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores y otros escritos*. Rubí, España: Anthropos.

Bautista, J. J. (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina?*. Madrid, España: Akal.

Bensaïd, D. (2009). *Elogio de la política profana*. Barcelona, España: Península.

Bobbio, N. (1999). *Ni con Marx ni contra Marx*. México: Fondo de Cultura Económica.

Boron, A. (2003). Filosofía política y crítica de la sociedad burguesa: el legado teórico de Karl Marx. En A. Boron (Comp.), *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx* (pp. 289-333). Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Bloch, E. (2009). Marx y la dialéctica idealista. Recuperado el 7 de febrero de 2018, de https://www.marxists.org/espanol/bloch/1949/a.htm

Canetti, E. (2005). *Masa y poder. Obra completa I*. México: Debolsillo.

Castoriadis, C. (2000). *La exigencia revolucionaria*. Madrid, España: Acuarela Libros.
Castoriadis, C. (2006). *Una sociedad a la deriva: entrevistas y debates, 1974-1997*. Buenos Aires, Argentina: Katz.
Castoriadis, C. (2013). *La institución imaginaria de la sociedad*. México: Tusquets.
Holloway, J. (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. Buenos Aires, Argentina: Herramienta/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
Holloway, J. (Comp.). (2004). *Clase ≅ Lucha. Antagonismo social y marxismo crítico*. Buenos Aires, Argentina: Herramienta.
Löwy, M. (1998). Mundialización e internacionalismo. Actualidad del manifiesto comunista. En G. Almeyra (Coord.), *Ética y rebelión. A 150 años del manifiesto comunista* (pp. 99-111). México: La Jornada Ediciones.
Means, R. (2010). Revolution and American Indians: "Marxism is as alien to my culture as capitalism". Recuperado el 13 de febrero de 2018, de https://endofcapitalism.com/2010/10/17/revolution-and-american-indians-marxism-is-as-alien-to-my-culture-as-capitalism/ (Trabajo original publicado en 1980).
Marx, K. (1975). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. México: Grijalbo.
Marx, K. (1999). *El capital. Crítica de la economía política.* México: Fondo de Cultura Económica.
Marx, K. (2009). Reflexiones de un joven en la elección de una profesión. Recuperado el 17 de enero de 2018, de https://www.marxists.org/espanol/m-e/1830s/1835-viii-10.htm
Marx, K. y Engels, F. (1970). *Manifiesto comunista y otros escritos políticos*. México: Grijalbo.
Marx, K. y Engels, F. (1978). *Obras* (Volumen 5). Barcelona, España: Crítica.
Restrepo, L. C. (1997). *El derecho a la ternura. Para estar bien*. México: Océano.
Ricœur, P. (2003). *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI.
Thompson, E. P. (2002). *Edward Palmer Thompson. Obra esencial*. Barcelona, España: Crítica.
Scott, J. C. (2013). *Elogio del anarquismo*. Barcelona, España: Crítica.
Spivak, G. C. (2010). *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Madrid, España: Trotta.
Weil, S. (2007). *Escritos históricos y políticos*. Madrid, España: Trotta.
Weil, S. (2015). *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*. Madrid, España: Trotta.

*200 años con Marx*
se terminó de editar en noviembre de 2018
en Epígrafe, diseño editorial
Verónica Segovia González
Ninos Héroes 3045, interior A-1, Jardines del Bosque
Guadalajara, Jalisco, México
La edición consta de 1 ejemplar

Corrección:
Norma Atilano Casillas